ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME XXXIV

CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET

Chalon-s-Saône, Imprimerie française et orientale E. Bertrand

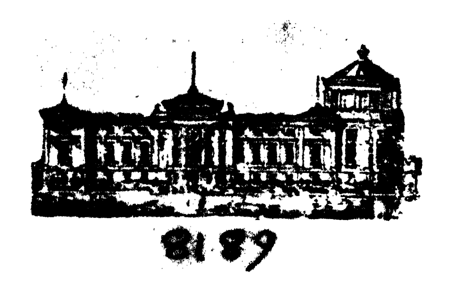
CONFÉRENCES

FAITES

AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. L. DE MILLOUÉ, A. MORET, R. DUSSAUD
R. CAGNAT, A. FOUCHER, F. CUMONT
L. DELAPORTE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte (VIe)

1910



HÂTSHOPSITOU

(Davis, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 22.)

LE SACRIFICE

PAR

M. L. DE MILLOUÉ

Qu'est-ce que le sacrifice ? Si l'on vous posait cette question, nul d'entre vous n'hésiterait à répondre que c'est, avec la prière, le rite par excellence de toutes les religions, depuis celles les plus rudimentaires des sauvages à peine doués du sentiment de religiosité, jusqu'aux croyances les plus élevées et les plus pures des hommes de notre temps, l'acte par lequel le fidèle se met en communication avec son Dieu ou ses dieux.

Telle est, en effet, l'idée première du sacrifice et de la prière : mais comment et dans quelles circonstances cette idée a-t-elle pu naître, se développer, s'affermir, et se manifester sous les différentes formes — au fond plus apparentes que réelles — que nous voyons

prendre au sacrifice chez les sauvages, chez les peuples de l'antiquité, et enfin de nos jours? Quelle est la nature, le but originaire matériel du sacrifice depuis sa première institution?

Ce problème, qui touche si intimement aux conceptions morales et aux progrès intellectuels et matériels de l'humanité, est intéressant à étudier, mais bien difficile à résoudre avec le peu que nous savons des temps lointains perdus dans les ténèbres de la préhistoire. Nous sommes presque toujours réduits à des hypothèses, et si nous entrevoyons un rayon de lumière, c'est de la comparaison des diverses religions de l'antiquité et de l'Orient qu'il nous viendra.

Tout d'abord, convient-il d'établir une différence entre l'offrande et le sacrifice; en un mot de réserver exclusivement le terme de sacrifice, ainsi que son sens même semble l'indiquer, à l'immolation rituelle d'une victime?

Je ne le crois pas.

A mon avis, l'intention étant la même, il n'y a pas lieu de distinguer entre offrande et sacrifice; ce sont deux formes différentes d'un même acte. Sacrifice l'acte du sauvage qui verse quelques gouttes de sang sur son fétiche ou dépose

un fruit ou un objet quelconque au pied d'un arbre ou d'un rocher tabou, aussi bien que s'il y immole une victime; sacrifice l'acte de Jacob qui arrose d'huile la pierre qu'il a consacrée à Yahvé ; sacrifice l'offrande de fleurs, de lumières et de parfums que fait le bouddhiste sur l'autel du Bouddha.

Tel que nous le comprenons aujourd'hui, le sacrifice est une manifestation d'adoration, de reconnaissance pour les bienfaits de la divinité, et aussi, il faut bien le reconnaître, une manière de solliciter pour l'avenir de nouvelles faveurs ; telle était aussi son intention chez les Grecs et les Latins, chez les Hébreux, les Aryens, les Chinois; mais en a-t-il toujours été de même ? Nous avons tout lieu d'en douter.

Chez les sauvages, et sans doute aussi chez les primitifs, la crainte, bien plus que l'amour et la reconnaissance, paraît avoir été la cause déterminante de la religion. Leurs dieux sont cruels, malfaisants, ou bien, s'ils sont bons parfois, le caractère démoniaque domine en eux. Il faut les propitier, calmer et détourner leur courroux ; c'est donc à eux que vont tout d'abord les prières et les sacrifices. On a tout à redouter du dieu méchant, rien à craindre du

bon. Quel besoin y aurait-il de se mettre en frais pour ce dernier ?

Il n'est pas nécessaire, du reste, d'aller si loin dans la nuit des temps ou les contrées sauvages pour trouver des exemples frappants de cette conception. Le caractère cruel et démoniaque des Baals, des Molochs de la Phénicie et de Canaan est bien connu ; la jalousie, les colères de Zeus et de Jupiter font les sujets intarissables des récits des mythologues et des poètes ; enfin la Bible elle-même, dans la *Genèse*, l'*Exode*, le *Deutéronome*, le *Livre de Josué*, dépeint Yahvé comme un dieu cruel, jaloux, intolérant, partial à l'excès dans son amour des Israélites, même peu moral, pourrait-on dire, eu égard à ses prescriptions de meurtre et de déprédations à l'encontre des peuplades qui ne reconnaissaient pas sa loi et n'avaient souvent d'autre crime que de défendre leurs biens contre le peuple élu. Chez les Aryens de l'Inde, les dieux du Véda et même encore de l'Hindouisme ont eux aussi un caractère indécis, mi-bienveillant et mi-démoniaque, même en regard de leurs adorateurs, et sont plus sévères pour les fautes et les erreurs commises, par ignorance ou inadvertance, dans le culte qui

leur est dû, que pour les crimes que nous appellerions de droit commun ; il faut arriver aux Mazdéens de la Perse et aux Chinois, aussi bien taôistes que confucianistes, pour rencontrer, dans l'Ahura-Mazdâ des premiers, le Chang-ti des seconds, des dieux toujours bons, compatissants, justes, n'infligeant des maux qu'en châtiment de crimes et d'infractions aux lois sociales autant et même plutôt que de transgressions à ce qui est dû aux dieux eux-mêmes.

On comprend aisément que la nature et la forme du sacrifice ont dû varier suivant le caractère attribué aux dieux : aux dieux bons, les sacrifices ou offrandes simples, fleurs, fruits, lait, miel, parfums, gâteaux pétris de la farine la plus pure que l'on sût préparer et, souvent, cuits d'une façon particulière (tels, par exemple, les pains sans levain et de proposition du culte hébraïque et ceux que l'on consacre à Ahura-Mazda au cours du Yaçna) ; aux dieux démoniaques ou mixtes, — c'est-à-dire tantôt favorables et tantôt malveillants, — le sang et la chair des victimes, animaux et même hommes ; car il est indubitable — et ce n'est plus guère contesté aujourd'hui — que presque toutes les religions, à un moment donné de leur existence,

ont connu et ordonné les sacrifices humains, par suite, à ce qu'il semble, de cette idée que le sacrifice avait d'autant plus de valeur, plaisait davantage aux dieux, que la victime était plus précieuse, plus noble ; ou bien encore par suite de la croyance en la possibilité, l'efficacité, de la *substitution*, une victime humaine étant immolée pour sauver de la mort l'existence précieuse d'un chef, ou pour conjurer un pressant danger menaçant la tribu ou la nation tout entière, conception qui nous paraît étrange aujourd'hui, bien que nous la constations non seulement chez certains sauvages, mais même chez des peuples de l'antiquité déjà parvenus à un degré élevé de civilisation, chez les Romains, par exemple.

Ne pourrait-on pas supposer aussi qu'il y aurait là une survivance, un atavisme de cannibalisme : on n'osait plus manger la chair de l'homme, on l'offrait aux dieux qui, en dépit des progrès de la civilisation, avaient conservé quelques restes de la sauvagerie primitive. A l'appui de cette supposition, on peut rappeler les faits de cannibalisme rituel observés chez beaucoup de sauvages, cannibalisme pratiqué exclusivement dans certaines circonstances so-

lennelles par des peuplades d'une civilisation relativement assez avancée, qui, en temps ordinaire, vivent de chasse, de pêche et de végétaux, ainsi qu'on l'a constaté chez les tribus anthropophages de l'Afrique, par exemple.

La pratique de l'incinération des morts, fréquente surtout chez les peuples de race aryenne, que nous constatons un peu partout dans nos pays aux temps préhistoriques, ne pourrait-elle pas provenir peut-être de quelque conception rituelle découlant ou du moins ayant certaine connexité avec l'idée du sacrifice? le mort étant brûlé comme une sorte de victime expiatoire afin d'obtenir de la divinité qu'elle épargne les survivants de la famille ou de la tribu; car enfin il n'est guère possible de supposer à ces époques reculées la préoccupation de mesures d'hygiène, non plus que celle de mettre le cadavre d'un être cher à l'abri de toute profanation, résultat qu'il était facile d'obtenir par tout autre moyen plus naturel et plus à la portée des survivants, tel que l'inhumation par exemple?

Je ne le crois pas.

Et cependant dans l'Inde, avant l'apparition de la croyance en la transmigration, nous trouvons cette idée que le feu du bûcher funéraire

brûle les péchés du mort — le feu étant le grand purificateur par excellence — et aussi cette autre qu'Agni, le dieu du feu, porte sur ses flammes le mort à la région des dieux, comme il leur porte aussi les offrandes et les victimes qu'on leur sacrifie.

Là, la crémation me paraît répondre plutôt à la nécessité de détruire le plus rapidement possible les éléments matériels du corps afin de libérer l'*âtman* du mort, de lui raccourcir les angoisses et les souffrances du *Bardo*, c'est-à-dire de l'espace de temps qui sépare la mort de la transmigration.

Les Grecs des temps homériques ne paraissent pas avoir connu la transmigration ; mais nous voyons cependant que les morts, quelque illustre que soit leur rang, ne peuvent goûter le repos de l'Hadès et errent misérablement tant que n'ont pas été accomplis pour eux les rites funéraires.

Au fond l'idée est la même dans l'Inde et dans la Grèce.

Mais revenons au sacrifice.

Parler du sacrifice évoque aussitôt chez nous la présence obligatoire du sacrificateur, du prêtre pour accomplir les rites sacrés ; tel était

en effet le cas dans les religions de l'antiquité historique et actuellement encore dans toutes celles qui existent dans le monde, à la seule exception de la Chine où il n'y a point de clergé.

Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

Primitivement, dans toutes les religions connues, le culte et le sacrifice ont été patriarcaux. Le père de famille officiait pour lui-même, pour les siens, pour toute sa maison, y compris ses serviteurs et ses esclaves. Il en est encore de même aujourd'hui chez les Hindous où tous *Dvidjas* (c'est-à-dire les membres des trois castes supérieures jouissant du privilège de l'initiation) maîtres de maison doivent accomplir chaque jour — au lever du soleil, à midi et à la nuit tombante — le sacrifice familial de la *Sandhyâ*, le plus sacré et le plus indispensable de tous, surtout celui du matin. De même aussi en Chine, au Japon, en Annam, le père de famille célèbre sans l'assistance d'aucun prêtre le culte quotidien des ancêtres et, aux jours de fêtes, le sacrifice familial aux dieux, aux esprits et aux démons.

Dans ces organisations et probablement à une époque postérieure, le chef ou le roi, en tant

que réputé père de la tribu ou de la nation, officie dans les circonstances solennelles : coutume qui s'est perpétuée en Chine, où l'empereur préside, comme souverain pontife de la nation, aux sacrifices au Ciel et à la Terre.

De même aussi Homère nous montre Agamemnon sacrifiant au nom de l'armée grecque ; et nous savons que dans l'empire romain l'empereur était *Pontifex maximus*.

Ce n'est que tardivement, alors sans doute que le sacrifice s'était compliqué de rites nombreux et difficiles, que la moindre erreur, le moindre oubli passaient pour rendre la cérémonie inefficace et même susceptible de provoquer la colère des dieux, qu'apparurent les sacrificateurs experts dans les choses divines, interprètes de la volonté des dieux, intermédiaires accrédités entre eux et les hommes, que se fondèrent les castes et les hiérarchies sacerdotales. Une seule nation, la Chine, ne les a jamais reconnues, ni connues.

Le sacrifice, avons-nous dit, varie suivant la nature des dieux. En réalité, ces variations portent plutôt sur les formes extérieures du culte que sur la signification fondamentale de l'acte, et elles sont dues aux progrès de la civi-

lisation, à l'adoucissement des mœurs, qui ont modifié dans le même sens la conception que l'on se faisait primitivement des dieux.

Conçus à l'image de l'homme, ils ont naturellement suivi les modifications de son caractère, quand ils n'ont pas disparu sans retour.

Si l'on étudie attentivement les différentes religions de l'antiquité et celles de nos jours, on s'aperçoit que sous des apparences souvent très différentes, leurs manifestations cultuelles sont, au fond, et probablement inconsciemment par l'effet de vieilles traditions ou superstitions indéracinables, demeurées exactement les mêmes, en tenant compte, bien entendu, des modifications morales et sociales.

Ainsi, prenant le sacrifice à l'époque la plus ancienne où nous puissions remonter, et dans les religions actuelles, nous voyons qu'il consiste en une oblation offerte à la divinité pour l'honorer, implorer ses faveurs ou la remercier de ses bienfaits, la propitier, détourner les maux que pourraient susciter sa colère et sa malveillance, et que, pour qu'elle parvienne aux dieux, cette oblation (offrandes diverses et victimes) est confiée aux flammes d'un feu allumé spécialement à cet usage avec des pré-

cautions, un soin tout particulier, en un mot, un *feu sacré*.

De fait ce véhicule est des plus importants, et mérite qu'on s'y arrête un instant, d'autant plus qu'à un moment donné, il a été peut-être le sacrifice primitif tout entier, à l'époque où les dieux n'auraient pas encore été connus, mettons, si vous le préférez, ne s'étaient pas encore révélés aux hommes à peine émergés d'une grossière barbarie, dont les sauvages les plus abjects ne peuvent nous donner une idée même approximative; mais discuter la vérité ou seulement la possibilité de cette hypothèse nous entraînerait trop loin. Cependant il peut être utile de vous rappeler quelques faits que l'on pourrait invoquer à son appui. Toutes les religions de l'antiquité ont eu leur dieu du feu, toujours étroitement uni à cet élément. Les Grecs et les Romains en avaient même deux : *Hestia*, feu éternel, sacré par excellence, protectrice de la famille, de la cité et de la nation, et *Héphaistos*, l'artisan divin, créateur de tous les arts et les industries, de même qu'à Rome la déesse *Vesta*, éponyme de la nation, et *Vulcain*, antique dieu italique du feu, qui prit par la suite les attributs et une partie de la légende

d'Héphaistos. Chez les Perses Mazdéens, vous trouvez *Atar*, de qui le feu éternellement entretenu dans le temple est le symbole, aujourd'hui encore adoré chez les Parsis. Dans l'Inde, Agni, le triple Agni, feu terrestre, céleste et atmosphérique, est le plus ancien et le plus grand des dieux, créateur des mondes et des êtres, père des dieux, civilisateur. Son importance, la vénération dont il était et est encore l'objet, sont attestées par ces deux faits, que plus de la moitié des 1.017 hymnes du Rig-Véda lui sont consacrés et que son culte s'est perpétué jusqu'à nos jours comme le plus saint et le plus obligatoire des rites sacrés quotidiens.

Chez les Hébreux aussi, l'*Exode*, le *Deutéronome*, les *Nombres*, dans de nombreux passages, nous révèlent l'existence d'un feu sacré ou tout au moins spécial, entretenu par les Lévites, exclusivement réservé aux usages religieux : Dathan et Abiron meurent foudroyés pour avoir fait brûler devant l'Éternel un encens allumé avec un feu non consacré. De plus, tel que le représente la Bible, Yahvé lui-même ne se présente-t-il pas comme un dieu du feu ?

Enfin, les Chinois ont également un dieu du

feu, *Oei*, divinité secondaire, à la vérité, réduit au rôle de dieu protecteur du foyer domestique.

Si, chez tous ces peuples, nous pouvons constater la grande importance du feu comme élément constitutif indispensable du sacrifice et son élévation au rang de feu sacré que des prêtres, des prêtresses, même le maître de maison, chef de famille, ont le devoir strict d'entretenir perpétuellement, nous ne trouvons guère d'indications précises sur le rite solennel suivant lequel il convient de le rallumer, si par malheur il vient à s'éteindre. Les auteurs grecs et romains nous disent bien que, dans ce cas, il faut le rallumer par des moyens consacrés, la friction de deux morceaux de bois, ou bien aux rayons du soleil (probablement concentrés à travers un morceau de cristal), mais ils sont muets sur la manière de développer et d'entretenir l'étincelle ainsi produite. Il faut, pour connaître le procédé certainement employé, s'adresser aux indications du Rig-Véda, scrupuleusement observées, de nos jours encore, par les Brâhmanes.

L'opérateur introduit un bâton apointé dans un trou, ou une légère excavation, pratiqué sur une planchette de bois bien sec, ordinairement

de l'acacia, puis le fait tourner rapidement soit entre les paumes de ses mains, soit au moyen d'un archet. Lorsque l'étincelle a jailli de ce frottement, il l'active d'abord par le souffle d'un éventail (le souffle de la bouche souillerait le feu sacré), puis avec une liqueur fermentée appelée *soma*, et enfin avec des matières grasses, beurre fondu ou huile. Il l'entretient alors avec des bûches de bois choisi, odorant autant que possible, et, lorsque le feu a toute son ardeur, on y verse l'oblation que, sur ses flammes et dans sa fumée, il portera aux régions célestes. N'oublions pas de mentionner qu'auparavant le feu a été purifié par quelques gouttes d'eau consacrée, eau du Gange ou de quelque autre rivière sacrée.

Ce procédé tout primitif est incontestablement celui qui fut employé lors de la découverte précieuse du feu, et il nous met sur la voie de l'origine même du feu sacré. On sait de quelle importance fut sa découverte, et toute la peine que les hommes avaient à le conserver alors qu'il leur était si difficile de se le procurer; mais quand ils eurent acquis le talent de le produire facilement par habitude, par tradition on continua à l'entretenir dans chaque famille en

l'entourant des mêmes soins ; il devint le génie tutélaire de la famille, puis, peu à peu les matières combustibles employées à son entretien devinrent oblation aux dieux, et, de par son usage rituel, il acquit le caractère sacré que lui ont attribué toutes les religions.

Quant à l'oblation elle-même, elle comporte deux éléments, ainsi que nous l'avons déjà dit : l'offrande et la ou les victimes, c'est-à-dire le sacrifice sanglant, qui, d'ailleurs, vont presque toujours de pair.

L'offrande peut consister en choses de toute nature, variant naturellement suivant les productions du pays et celles des saisons, fleurs, fruits, végétaux, grains, farine, soit à l'état naturel, soit manipulées et cuites comme pour l'usage domestique : elles seront tantôt déposées sur l'autel, et alors, après exposition de quelque durée, elles serviront à la nourriture des prêtres si elles sont comestibles ; tantôt on les brûlera en holocauste. A ces objets d'offrande il faut aussi ajouter les parfums que l'on brûle devant le dieu, et toutes sortes d'objets précieux. Ainsi, d'après la Bible (*Exode*, XXV, 1-6), Yahvé demande « de l'or, de l'argent, de l'airain, de la pourpre violette et rouge, du

cramoisi, du lin, du poil de chèvre, des peaux de béliers, du bois d'acacia, des pierres précieuses, etc. », devant servir soit à l'ornementation et à l'entretien du temple, soit à subvenir aux besoins du clergé. En Chine, on devra offrir du jade et des pièces de soie ; mais avec la prescription de brûler ces objets précieux dans le sacrifice au Ciel, ou de les enterrer quand c'est à la Terre que s'adresse la cérémonie ; prescription naturelle puisqu'en cet empire il n'existe pas de clergé qui puisse en réclamer la possession.

Mais l'oblation de beaucoup la plus estimée, celle qui passe pour la plus agréable aux dieux, c'est l'immolation des victimes animales. Yahvé n'a-t-il pas préféré les agneaux d'Abel aux fruits de Caïn (*Genèse*, IV, 3-5) ; ne dit-il pas lui-même que l'holocauste lui est un parfum agréable (*Exode*, XXIX, 37-46 et *Nombres*, XV, 1-6) ; Zeus ne se réjouit-il pas du fumet des victimes ? Cela tient-il à ce que l'animal étant plus précieux est plus digne d'être offert aux puissances divines, ou bien l'homme qui prête aux dieux sa forme corporelle et ses passions suppose-t-il qu'ils ont aussi ses goûts et préfèrent comme lui une viande bien cuite à un plat de

légumes ? C'est là un grave problème que je ne me permettrai pas de résoudre, mais je crois que les deux idées ont concouru à la consécration de la coutume dont nous ne pouvons que constater l'existence générale.

Les animaux choisis pour le sacrifice sont presque toujours des animaux domestiques, taureaux, béliers, agneaux, boucs, chevreaux et, dans l'Inde, le cheval, victime la plus estimée mais aussi la plus précieuse, qui n'est offerte que par les rois ambitieux d'étendre leur pouvoir sur le monde entier, de parvenir par l'*Açvamédha* au rang de *Cakravartin*.

Les sacrifices d'oiseaux sont plus rares et, la plupart du temps, ce sont les oblations des pauvres. Cependant, la Bible prévoit des sacrifices de colombes et de tourterelles. En Grèce on sacrifie des colombes à Aphrodite et des poules à Hécate. Dans l'Inde une poule noire est l'offrande aux démons dont on arrose l'autel grossier ou le simulacre avec le sang de la victime décapitée.

Sont seuls dignes d'être sacrifiés des animaux sains, sans aucune maladie, tare ou infirmité, et habituellement on ne prend que des animaux mâles, à l'exclusion de toute bête émasculée.

cautions, un soin tout particulier, en un mot, un *feu sacré*.

De fait ce véhicule est des plus importants, et mérite qu'on s'y arrête un instant, d'autant plus qu'à un moment donné, il a été peut-être le sacrifice primitif tout entier, à l'époque où les dieux n'auraient pas encore été connus, mettons, si vous le préférez, ne s'étaient pas encore révélés aux hommes à peine émergés d'une grossière barbarie, dont les sauvages les plus abjects ne peuvent nous donner une idée même approximative; mais discuter la vérité ou seulement la possibilité de cette hypothèse nous entraînerait trop loin. Cependant il peut être utile de vous rappeler quelques faits que l'on pourrait invoquer à son appui. Toutes les religions de l'antiquité ont eu leur dieu du feu, toujours étroitement uni à cet élément. Les Grecs et les Romains en avaient même deux : *Hestia*, feu éternel, sacré par excellence, protectrice de la famille, de la cité et de la nation, et *Héphaistos*, l'artisan divin, créateur de tous les arts et les industries, de même qu'à Rome la déesse *Vesta*, éponyme de la nation, et *Vulcain*, antique dieu italique du feu, qui prit par la suite les attributs et une partie de la légende

d'Héphaistos. Chez les Perses Mazdéens, vous trouvez *Atar*, de qui le feu éternellement entretenu dans le temple est le symbole, aujourd'hui encore adoré chez les Parsis. Dans l'Inde, Agni, le triple Agni, feu terrestre, céleste et atmosphérique, est le plus ancien et le plus grand des dieux, créateur des mondes et des êtres, père des dieux, civilisateur. Son importance, la vénération dont il était et est encore l'objet, sont attestées par ces deux faits, que plus de la moitié des 1.017 hymnes du Rig-Véda lui sont consacrés et que son culte s'est perpétué jusqu'à nos jours comme le plus saint et le plus obligatoire des rites sacrés quotidiens.

Chez les Hébreux aussi, l'*Exode*, le *Deutéronome*, les *Nombres*, dans de nombreux passages, nous révèlent l'existence d'un feu sacré ou tout au moins spécial, entretenu par les Lévites, exclusivement réservé aux usages religieux : Dathan et Abiron meurent foudroyés pour avoir fait brûler devant l'Éternel un encens allumé avec un feu non consacré. De plus, tel que le représente la Bible, Yahvé lui-même ne se présente-t-il pas comme un dieu du feu ?

Enfin, les Chinois ont également un dieu du

feu, *Oei*, divinité secondaire, à la vérité, réduit au rôle de dieu protecteur du foyer domestique.

Si, chez tous ces peuples, nous pouvons constater la grande importance du feu comme élément constitutif indispensable du sacrifice et son élévation au rang de feu sacré que des prêtres, des prêtresses, même le maître de maison, chef de famille, ont le devoir strict d'entretenir perpétuellement, nous ne trouvons guère d'indications précises sur le rite solennel suivant lequel il convient de le rallumer, si par malheur il vient à s'éteindre. Les auteurs grecs et romains nous disent bien que, dans ce cas, il faut le rallumer par des moyens consacrés, la friction de deux morceaux de bois, ou bien aux rayons du soleil (probablement concentrés à travers un morceau de cristal), mais ils sont muets sur la manière de développer et d'entretenir l'étincelle ainsi produite. Il faut, pour connaître le procédé certainement employé, s'adresser aux indications du Rig-Véda, scrupuleusement observées, de nos jours encore, par les Brâhmanes.

L'opérateur introduit un bâton apointé dans un trou, ou une légère excavation, pratiqué sur une planchette de bois bien sec, ordinairement

de l'acacia, puis le fait tourner rapidement soit entre les paumes de ses mains, soit au moyen d'un archet. Lorsque l'étincelle a jailli de ce frottement, il l'active d'abord par le souffle d'un éventail (le souffle de la bouche souillerait le feu sacré), puis avec une liqueur fermentée appelée *soma*, et enfin avec des matières grasses, beurre fondu ou huile. Il l'entretient alors avec des bûches de bois choisi, odorant autant que possible, et, lorsque le feu a toute son ardeur, on y verse l'oblation que, sur ses flammes et dans sa fumée, il portera aux régions célestes. N'oublions pas de mentionner qu'auparavant le feu a été purifié par quelques gouttes d'eau consacrée, eau du Gange ou de quelque autre rivière sacrée.

Ce procédé tout primitif est incontestablement celui qui fut employé lors de la découverte précieuse du feu, et il nous met sur la voie de l'origine même du feu sacré. On sait de quelle importance fut sa découverte, et toute la peine que les hommes avaient à le conserver alors qu'il leur était si difficile de se le procurer; mais quand ils eurent acquis le talent de le produire facilement par habitude, par tradition on continua à l'entretenir dans chaque famille en

l'entourant des mêmes soins ; il devint le génie tutélaire de la famille, puis, peu à peu les matières combustibles employées à son entretien devinrent oblation aux dieux, et, de par son usage rituel, il acquit le caractère sacré que lui ont attribué toutes les religions.

Quant à l'oblation elle-même, elle comporte deux éléments, ainsi que nous l'avons déjà dit : l'offrande et la ou les victimes, c'est-à-dire le sacrifice sanglant, qui, d'ailleurs, vont presque toujours de pair.

L'offrande peut consister en choses de toute nature, variant naturellement suivant les productions du pays et celles des saisons, fleurs, fruits, végétaux, grains, farine, soit à l'état naturel, soit manipulées et cuites comme pour l'usage domestique : elles seront tantôt déposées sur l'autel, et alors, après exposition de quelque durée, elles serviront à la nourriture des prêtres si elles sont comestibles ; tantôt on les brûlera en holocauste. A ces objets d'offrande il faut aussi ajouter les parfums que l'on brûle devant le dieu, et toutes sortes d'objets précieux. Ainsi, d'après la Bible (*Exode*, XXV, 1-6), Yahvé demande « de l'or, de l'argent, de l'airain, de la pourpre violette et rouge, du

cramoisi, du lin, du poil de chèvre, des peaux de béliers, du bois d'acacia, des pierres précieuses, etc. », devant servir soit à l'ornementation et à l'entretien du temple, soit à subvenir aux besoins du clergé. En Chine, on devra offrir du jade et des pièces de soie ; mais avec la prescription de brûler ces objets précieux dans le sacrifice au Ciel, ou de les enterrer quand c'est à la Terre que s'adresse la cérémonie ; prescription naturelle puisqu'en cet empire il n'existe pas de clergé qui puisse en réclamer la possession.

Mais l'oblation de beaucoup la plus estimée, celle qui passe pour la plus agréable aux dieux, c'est l'immolation des victimes animales. Yahvé n'a-t-il pas préféré les agneaux d'Abel aux fruits de Caïn (*Genèse*, IV, 3-5) ; ne dit-il pas lui-même que l'holocauste lui est un parfum agréable (*Exode*, XXIX, 37-46 et *Nombres*, XV, 1-6) ; Zeus ne se réjouit-il pas du fumet des victimes ? Cela tient-il à ce que l'animal étant plus précieux est plus digne d'être offert aux puissances divines, ou bien l'homme qui prête aux dieux sa forme corporelle et ses passions suppose-t-il qu'ils ont aussi ses goûts et préfèrent comme lui une viande bien cuite à un plat de

légumes ? C'est là un grave problème que je ne me permettrai pas de résoudre, mais je crois que les deux idées ont concouru à la consécration de la coutume dont nous ne pouvons que constater l'existence générale.

Les animaux choisis pour le sacrifice sont presque toujours des animaux domestiques, taureaux, béliers, agneaux, boucs, chevreaux et, dans l'Inde, le cheval, victime la plus estimée mais aussi la plus précieuse, qui n'est offerte que par les rois ambitieux d'étendre leur pouvoir sur le monde entier, de parvenir par l'*Açvamédha* au rang de *Cakravartin*.

Les sacrifices d'oiseaux sont plus rares et, la plupart du temps, ce sont les oblations des pauvres. Cependant, la Bible prévoit des sacrifices de colombes et de tourterelles. En Grèce on sacrifie des colombes à Aphrodite et des poules à Hécate. Dans l'Inde une poule noire est l'offrande aux démons dont on arrose l'autel grossier ou le simulacre avec le sang de la victime décapitée.

Sont seuls dignes d'être sacrifiés des animaux sains, sans aucune maladie, tare ou infirmité, et habituellement on ne prend que des animaux mâles, à l'exclusion de toute bête émasculée.

Cependant cette prescription ne paraît être scrupuleusement observée que dans l'Inde, en dépit des passages du Rig-Véda qui mettent en scène les vaches et les brebis du sacrifice, qui ne sont peut-être bien que de pures métaphores pour désigner les libations qui nourrissent le feu du sacrifice comme les vaches et les brebis nourrissent de leur lait leurs veaux et leurs agneaux. Par contre la Bible prescrit dans certains cas d'immoler une génisse, et en Chine on sacrifie une génisse jaune ou tachetée de jaune dans la cérémonie solennelle de l'équinoxe du printemps en l'honneur de la Terre. En général les victimes sont égorgées : toutefois, dans l'Inde, on les tue par décapitation et la tête de l'animal est déposée devant l'autel.

On ne livre pas à l'holocauste tout le corps de la victime, seules les parties les plus charnues et les plus grasses, les cuisses, sont dignes d'être offertes, ainsi que les intestins et la graisse. Ceci me rappelle l'importante découverte faite à Lyon, en 1881, d'une polyandrie — présentant cinq étages de sépultures et de terrains de sacrifice superposés — lors de la construction de la ligne de chemin de fer de Vaugnerai. Nombreux furent les ossements d'ani-

maux ainsi découverts, et l'on put constater qu'il n'y avait là que des fémurs. On y trouva aussi beaucoup de cornes de taureaux et de vaches, pas une seule de bœuf.

Le sang joue aussi un grand rôle dans le sacrifice. On le répand devant l'autel, et, dans l'Inde, le sang ainsi répandu est l'offrande aux esprits du monde inférieur et aux démons. Au Tibet, au cours des cérémonies magiques, on en dépose sur l'autel des coupes faites d'un crâne humain. Chez les Hébreux, on doit en faire une onction sur les cornes de l'autel (*Exode*, XXIX, 4), et Moïse, après avoir fait un holocauste de taureaux, répand leur sang sur l'autel et en asperge le peuple. Enfin, dans l'empire romain, aux IIe et IIIe siècles, sous l'influence du mithriacisme, le bain du sang du *taurobole* ou du *criobole* passe pour le rite de purification le plus efficace.

Nous avons passé en revue les éléments et les différentes phases du sacrifice ; il nous reste maintenant à chercher quelle a bien pu être sa signification et son intention primitives.

La première hypothèse à envisager est celle d'un acte de vénération et d'adoration, d'un témoignage d'amour, de reconnaissance pour les

bienfaits reçus, d'une sollicitation pour ceux à venir. Il est incontestable que c'est bien la signification du sacrifice dans les religions actuelles, même que ce l'a été, dès une époque assez reculée dans celles de l'antiquité; mais une telle intention suppose une conception si avancée de la nature de la divinité et de ses rapports avec les hommes, et un sentiment religieux si élevé, qu'elle ne peut avoir germé dans l'esprit encore très matériel et rudimentaire de peuples primitifs à peine sortis d'un état de barbarie touchant presque à la bestialité; leur but devait être plus terre-à-terre, plus matériel et plus égoïste. Nous devons donc écarter cette explication comme incompatible avec ce que nous entendons par état primitif.

Nous ne pouvons pas davantage nous rallier à cette opinion qui fait du sacrifice une opération magique, une sorte d'envoûtement, qui aurait pour effet de faire se produire en abondance toutes les choses dont on fait l'oblation. Ce serait bien là, en effet, une idée de sauvage; par malheur dans aucun livre sacré, si antique qu'il soit, on ne rencontre un seul passage que l'on puisse citer à l'appui de cette allégation, bien qu'on ait essayé d'expliquer de cette façon le sacrifice vé-

dique à Agni : le feu que le Brâhmane allume solennellement tous les matins à l'aube aurait pour but et pour effet de faire lever le soleil. Mais alors, que viennent faire les victuailles que l'on donne à consumer à ce feu?

Plus acceptable — bien qu'elle ne soit guère appuyée par les textes — serait cette autre explication, qui a été un moment très en faveur et compte encore beaucoup de partisans, suivant laquelle le sacrifice est un marché entre les dieux et les hommes, l'homme disant au dieu : « Je te donne tout ce que j'ai de meilleur, de plus précieux, donne moi en échange tout ce dont j'ai besoin ». Une pareille idée, qui sous-entend la croyance que les dieux ont la même nature, les mêmes passions, les même goûts, les mêmes besoins que l'homme, avec seulement une force, une grandeur et une puissance plus grandes, a pu certainement exister à une époque donnée, existait peut-être en Grèce à l'époque d'Homère, et on peut aussi la voir dans les passages des hymnes védiques où l'on gorge Indra de *soma* afin de décupler son courage et sa vigueur par l'ivresse, en vue des combats qu'il doit livrer sans relâche aux ennemis de ses adorateurs; mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit dans les

chants du Véda de mythes et de métaphores, et que les faits que l'on peut expliquer de cette façon sont loin de se rencontrer dans les traditions et les usages de tous les peuples.

Je me permettrai de vous proposer une autre solution, au risque que vous la trouviez bien osée; mais je crois pouvoir l'appuyer de preuves convaincantes.

Partant de ce point, que je crois définitivement acquis, que les primitifs concevaient leurs dieux comme semblables à eux-mêmes, avec les mêmes passions et les mêmes besoins, j'arrive à cette conclusion que le sacrifice partout identique dans ses grandes lignes est un festin, un banquet offert aux dieux pour les propitier, de même qu'on invite à un repas choisi un personnage influent et puissant dont on désire la protection ou dont on redoute l'hostilité.

A ce repas rituel prennent part les prêtres et parfois aussi les fidèles qui se nourrissent, soit en famille soit en commun, des parties de la victime qui n'ont point été brûlées. C'est une véritable communion avec la divinité. Cela existe encore dans l'Inde où le donateur emporte chez lui sa part de la victime et la mange comme une nourriture sacrée; à la fête solen-

nelle de Krichna dans le temple de Djagannâtha, c'est dans l'enceinte même du temple que tous les pèlerins, sans distinction de castes, participent en commun à cette communion. De même aussi chez les Hébreux les prêtres et souvent les fidèles se nourrissent des restes des victimes et des offrandes.

Je vous ai promis des preuves, elles ne manquent pas, mais, pour ne pas abuser de votre patience, je vous en citerai seulement trois ou quatre.

Vous souvenez-vous de ce passage de la *Théogonie* où le poète grec met en présence Zeus, le dieu tout-puissant, et Prométhée partageant un bœuf? Prométhée est chargé de faire les parts et, astucieux comme il est toujours, d'un côté il met toute la chair enveloppée dans la peau grise, et de l'autre seulement les os soigneusement entourés d'une belle graisse luisante. Peu malin, Zeus se laisse prendre aux apparences et choisit les os pour sa part.

Dans l'Inde, les Védas et les Brâhmanas nous apprennent qu'Agni, le dieu du feu, est la bouche des dieux par laquelle ils mangent les oblations, et aussi que, conduits par Agni, les dieux viennent s'attabler au sacrifice. Nous

lisons aussi dans Manou que c'est par la bouche des Brâhmanes que les dieux mangent les oblations.

A son tour, la Bible nous apprend que « les oblations sont la nourriture de suave odeur pour Yahvé » (*Nombres*, XXVIII, 1-8).

Mais c'est surtout en Chine que nous trouvons la preuve indiscutable, palpable du caractère de festin qui est l'essence du sacrifice. Vous savez que les deux grands sacrifices annuels, où l'empereur officie comme souverain pontife, sont dédiés l'un au Ciel et l'autre à la Terre. A ces sacrifices sont conviés, représentés par leurs tablettes, les ancêtres impériaux à titre d'hôtes de distinction invités pour faire honneur au destinataire du banquet, car c'est en réalité d'un véritable banquet qu'il s'agit.

L'oblation se compose de taureaux ou de bœufs, de moutons, de lièvres, de daims et de porcs, de millet et de riz cuit, de poisson salé, de jeunes pousses de bambou, de céleri, de noix, de prunes, de châtaignes et de châtaignes d'eau, et enfin de trois coupes de vin de riz.

Les viandes sont cuites et on les apporte coupées en tranches.

Sur la table, dressée devant l'autel, sont

disposés deux bols de soupe et ving-huit plats divers.

L'empereur goûte aux différents mets, boit un peu de chaque coupe de vin et verse le reste en libation.

On brûle ensuite toutes les victuailles, ainsi que les offrandes de jade et les pièces de soie sur un fourneau (*tai-tan*) qui ressemble à l'autel juif de l'encens.

Pour le sacrifice à la Terre, le menu est le même, à la différence près qu'une vache ou une génisse est substituée au bœuf. De même aussi le rituel de la cérémonie est identique, sauf que l'on enterre les offrandes au lieu de les brûler.

Ce dernier trait est typique et, joint à ce que nous avons déjà vu du sacrifice, doit, je crois, nous permettre de conclure que, dès les temps les plus reculés, le sacrifice a eu le caractère d'un banquet ou d'un festin, communion entre l'homme et la divinité, et que, bien que le sens de son intention se soit perdu dans la suite des temps, ce caractère s'est conservé, sous les modifications qu'il a subies, chez tous les peuples ou tout au moins chez ceux qui se sont élevés à la civilisation.

LE GRAND TEMPLE
DE DEIR-EL-BAHARI

PAR

M. A. MORET

Ce nom arabe *Deir-el-Bahari*, « le couvent du Nord », n'évoque à l'esprit que le monastère copte, installé par les communautés chrétiennes... en plein cœur d'un des plus beaux sites archéologiques du monde aux confins Nord-Ouest de la Thèbes aux cent portes. Les fouilles de Mariette, et surtout celles dirigées par Ed. Naville de 1894 à 1905[1], ont cependant fait disparaître les ruines coptes : l'œil du visiteur ne s'égare plus sur le fouillis pittoresque et sordide des tours, des voûtes ruineuses et des cellules bâties en briques et en torchis. Aujourd'hui, sous la lumière éclatante et fine, apparaissent les amples terrasses étagées et ce qui reste des colonnades blanches d'un temple de la

1. Ed. Naville, *Deir-el-Bahari*, 7 vol. publiés par l'*Egypt exploration fund* ; Davis-Naville, *The tomb of Hâtshopsitu*, 1906.

XVIII[e] dynastie que les Égyptiens avaient appelé *Zeser Zeserou* « le Sublime des sublimes ».



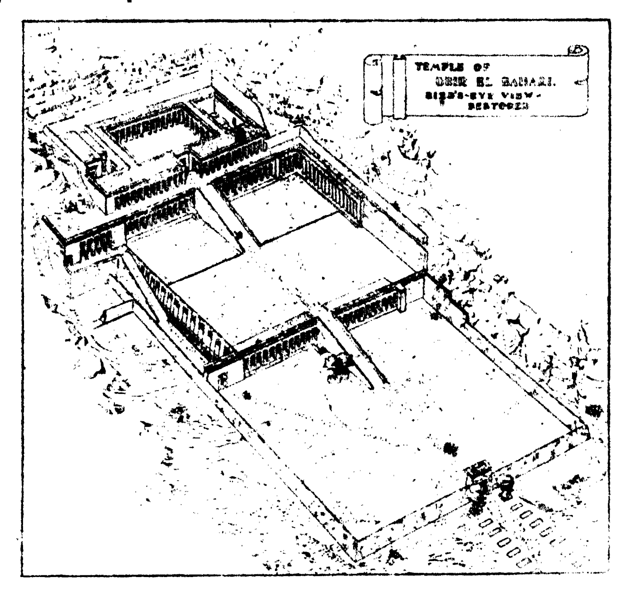
1. — Vue générale du grand temple.

C'est un des monuments les plus intéressants de l'Égypte antique, et tout d'abord par son ancienneté. Si l'on excepte les chapelles adossées à la paroi Est des pyramides de l'ancien empire, et le temple solaire du roi Ousirniri à Abousir —

édifices dont il ne reste, à vrai dire, que les substructures — c'est à Deir-el-Bahari qu'il faut chercher actuellement les plus anciens temples égyptiens : le « Sublime » construit vers 1500 par la reine Hâtshopsitou, et un sanctuaire plus vieux de 600 ans, déblayé par M. Naville en 1907, sur le flanc gauche du « Sublime », auquel il a sans doute servi de modèle. Mais cet édifice du roi Mentouhotep II, aujourd'hui fort dégradé par l'œuvre du temps et des hommes, ne peut plus soutenir la comparaison avec le temple de la reine Hâtshopsitou.

Celui-ci s'étend sur une longueur de 250 mètres. Il s'adosse à une falaise de la montagne libyque, formant cirque, dans laquelle pénètrent des chambres creusées en hypogées, sur les faces Nord et Ouest. Devant la falaise, le sol rocheux descend par gradins vers la plaine (fig. 1). L'architecte Senmout, qui a bâti l'édifice, aurait pu niveler le sol et créer une plate-forme artificielle sur laquelle il eût élevé les pylônes, les cours entourées de portiques, les salles hypostyles et le sanctuaire, qui, sur d'autres points de la rive gauche thébaine, à Gournah, Médinet-Habou, au Ramesséum, dessinent pour nous le cadre classique du temple égyptien.

Pour la joie des artistes, Senmout préféra tirer parti des plans successifs du terrain incliné : il



2. — Plan du temple (Naville, *D.-el.-B*, VI, pl. 169) d'après S. Clarke.

conçut un édifice d'une disposition originale, et dont le pareil n'existe pas en Égypte (fig. 2). Aux chapelles funéraires de l'ancien empire, il emprunta le motif architectural de sa large rampe centrale, qui s'élève en pente douce de la plaine jusqu'à la montagne libyque. Une allée de sphinx

à tête humaine (dont il reste quelques exemplaires) menait le visiteur à la porte du mur d'enceinte. Le pylône franchi, une vaste cour se développe à gauche et à droite de la rampe : sur la paroi du fond s'élève un beau mur de calcaire, fin et très blanc, que protège un portique formé par une double ligne de piliers, rectangulaires au premier rang, cylindriques au deuxième rang : c'est le premier étage, la première cour du temple. Au-dessus, le sol fait un ressaut de 15 mètres : une deuxième cour, un deuxième étage occupe une deuxième plateforme, bordée elle aussi d'un mur blanc et d'un portique à doubles piliers rectangulaires ; mais ici, le côté droit (Nord) de la cour était décoré d'un portique (resté inachevé) (fig. 5), et, aux deux extrémités latérales, s'élevaient deux petits temples complets, avec vestibule, salle hypostyle, sanctuaire, et dédiés, celui de gauche à Hâthor, celui de droite à Anubis (fig. 8). — Gravissons un étage encore : la rampe centrale nous conduit à une terrasse supérieure, ceinte d'un portique encadrant une porte de granit : c'était l'entrée du vestibule adossé à la montagne et précédant le Saint des saints, creusé à même le roc (fig. 3 et 4). De chaque côté de la cour supérieure

on avait ménagé des espaces; à gauche, c'est une salle des offrandes pour le culte de la



3. — Deuxième cour et porte de granit de la troisième cour.

reine; à droite, une cour avec autel consacré au dieu Râ-Harmakhis (fig. 9).

Tel est dans ses grandes lignes le plan de ce temple; il ne présente pas, avant le sanctuaire, une série de salles ouvertes et voûtées, dont

chacune couvre et dissimule à l'œil la suivante, mais une suite de trois terrasses superposées, dont les portiques et colonnades, bâtis en cal-



4. — Entrée des sanctuaires souterrains.

caire fin d'une éclatante blancheur, se voyaient de loin et dans tout le détail de leurs constructions superposées.

Un temple ainsi construit, sans pylônes colossaux ni salles hypostyles couvertes à piliers gigantesques, frappe d'abord l'œil du visiteur par l'heureuse proportion des places éclairées : les parties découvertes et à l'air libre y ont plus d'importance que dans les autres temples ; surtout, étant étagées, elles sont toutes visibles. Ajoutez que les colonnades sont développées dans le sens de la largeur plutôt qu'en hauteur ; aucune portion de l'édifice n'exigera l'emploi de pierres de grande dimension. Aussi les matériaux ont-ils pu être choisis avec soin : les parties apparentes étaient bâties en calcaire du grain le plus fin et d'une couleur blanche rehaussée de peintures bleues et rouges d'un ton très vif. Aux trois étages, les colonnades à piliers rectangulaires, hexagonaux ou à seize pans, sont proportionnées avec art au site et sont bien à l'échelle du plan général : tout est mesuré dans les dimensions et sobre dans les ornements. Les piliers ont l'allure des colonnes doriques auxquelles on les a souvent comparés. Il n'y a pas trace ici de ce style gigantesque et parfois emphatique qui gâte la plupart des temples des dynasties ramessides. On a souvent dit que les Grecs avaient été les premiers,

dans l'antiquité, à savoir construire des édifices périptères, à colonnades extérieures; on concède volontiers aux Egyptiens l'art d'élever de majestueux piliers qui soutiennent de leurs lourds chapiteaux les architraves colossales. Le « Sublime » de Deir-el-Bahari prouve que les Egyptiens n'ont point été insensibles à la grâce mesurée et fine des élégants portiques. Mais il faut avouer que Senmout n'a point fait école et on ne retrouvera plus, après lui, en Egypte, les portiques de Deir-el-Bahari.

Une autre originalité du créateur de Deir-el-Bahari, c'est d'avoir associé la flore à l'architecture. Pour des raisons spéciales, qui seront expliquées plus loin, le « Sublime » était en quelque sorte le jardin paradisiaque des dieux et des rois : sur les vastes terrasses et le long de la façade extérieure du temple, on avait planté des arbres à myrrhe, transportés à grands frais du lointain pays de Pount. Le sol n'a gardé, comme on pouvait s'y attendre, que les vasques de pierre, percées de rigoles pour l'arrosage, où les arbres avaient été transplantés au sein d'une couche épaisse de terreau ; mais les bas-reliefs des terrasses nous montrent l'épaisse frondaison des petits arbres, aux feuilles courtes

et pressées (cf. p. 70, fig. 13). Aujourd'hui que les terrasses sont en partie démantelées et veuves



5. — Le portique inachevé.

de leur ombrage, c'est encore un spectacle émouvant que celui de ces ruines aux lignes pures et harmonieuses, se détachant sur les aplombs verticaux de la falaise libyque, haute de 125 mètres, dont le soleil ardent a revêtu les rocs d'une pa-

tine splendide. Mais jadis, au temps de la reine Hâtshopsitou, qu'il devait être beau ce temple avec ses trois terrasses et ses «jardins d'Amon», murmurants et odorants sous la brise, qui donnaient leur note d'or vert assombri dans la symphonie lumineuse ou éclataient la blancheur enluminée des piliers, la poupre des monts et le bleu profond du ciel.

II

Nous n'avons considéré jusqu'ici que l'aspect extérieur du temple. Les bas-reliefs conservés dans les portiques et les constructions adjacentes nous apprennent qu'il a été construit vers 1500 av. J.-C. par une femme, la reine Hâtshopsitou, fille de Thoutmès Ier, de la XVIIIe dynastie, le conquérant des provinces syriennes. C'est la plus belle époque de la monarchie, celle où l'Égypte, victorieuse des Pasteurs, déborde à son tour hors de ses frontières et impose ses armes et sa civilisation à la Nubie et à l'Asie jusqu'aux rives de l'Euphrate; déjà à ce seul titre, l'édifice de Deir-el-Bahari nous intéresserait. L'étude des inscriptions a révélé que le temple était un de ceux que nous appelons fu-

néraire : il servait de chapelle au tombeau de la reine Hâtshopsitou, que l'on a découvert tout dernièrement dans la montagne qui surplombe. Bien que le temple fût consacré officiellement à Amon-Râ, ainsi qu'à la déesse Hâthor (fig. 15) et Anubis, ses dieux parèdres, la principale divinité, celle dont l'édifice devait commémorer la gloire, n'était autre que la reine elle-même. Aussi les tableaux les plus developpés, les inscriptions les plus importantes, sont-ils réservés à la description de la naissance, du couronnement de la reine et du plus notable de ses hauts faits, une expedition au pays de Pount d'où l'on avait rapporté les arbres à encens plantés sur les terrasses. D'autres monuments, par exemple, deux obélisques et un sanctuaire dans le grand temple de Karnak, une inscription dans une chapelle de Stabel-Antar, nous renseignent aussi sur le règne glorieux de la reine Hâtshopsitou ; mais Deir-el-Bahari est pour elle ce que seront pour Ramsès II le Ramesséum, pour Séti Ier, Abydos et Gournah et Médinet-Habou pour Ramsès III : le lieu d'élection qui commémore le souvenir de sa vie et de sa puissance. Témoignage infiniment précieux pour nous : car dans la longue série

des Pharaons qui, durant 4.000 ans régnèrent sur les deux Egyptes, si d'autres femmes apparaissent qui aient gouverné personnellement, la première en date est Hâtshopsitou. De par ce règne exceptionnel, Deir-el-Bahari est précieux, en dehors même de tout intérêt artistique, comme une source de renseignements d'une importance capitale sur une des figures les plus curieuses de la monarchie pharaonique.

Or cette grande reine qui régna plus de vingt ans et qui a laissé d'impérissables monuments, vous chercheriez vainement son nom dans les listes de rois officielles, conservées sur les tables d'Abydos, Sakkarah, écrites au papyrus de Turin ou colligées par Manéthon. Les rois d'Egypte ont expulsé cette femme des annales chronologiques ; les archives publiques l'ignorent, et nous apprennent que Thoutmès Ier, père de Hâtshopsitou, eut comme seuls successeurs deux de ses fils, Thoutmès II et Thoutmès III. Et si, étonnés de ce parti-pris des archives royales, vous retournez aux monuments pour demander à l'histoire réelle ce que veut taire l'histoire officielle, vous remarquez ceci : les inscriptions qui conservent les annales du règne d'Hâtshopsitou ont toutes été martelées,

si bien que pour les lire il y faut donner toute son attention ; dans les bas-reliefs, la figure de la reine a toujours été complètement détruite, et son nom effacé, mutilé, ou remplacé par celui d'un autre souverain, qui est tantôt son père Thoutmès Ier, ou ses frères Thoutmès II et Thoutmès III. Il en faut conclure que la reine Hâtshopsitou a été l'objet d'une véritable persécution. Pourquoi successivement son père et ses frères se sont-ils ligués contre elle ? La présence, parmi ses persécuteurs, de son père, Thoutmès Ier, à qui elle a survécu, prouve que ces luttes de famille l'ont atteinte en plein règne, qu'elle en a triomphé ; mais ses successeurs n'ont pas respecté sa mémoire. En voilà plus qu'il n'en faut pour exciter la curiosité des chercheurs : le règne d'Hâtshopsitou nous apparaît maintenant comme une énigme historique, dont le mot est à Deir-el-Bahari et à Karnak, pour qui sait en interroger les ruines [1]. Essayons de comprendre ce qu'a pu être la vie agitée, tour à tour triomphante et sans gloire, puis de nouveau triomphante de la reine Hâtshopsitou.

1. Kurt Sethe, *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Kgs. Thutmosis I*, 1896.

III

Le point de départ de la querelle qui a mis aux prises les Thoutmès et la reine Hâtshopsitou est une question de droit dynastique. Les Egyptiens admettaient que leurs rois étaient les fils authentiques du soleil Râ et descendaient de lui en ligne directe. Pour éviter que le sang solaire ne se corrompît par des alliances étrangères, les fils et les filles de rois se mariaient entre eux, et seuls étaient réputés héritiers légitimes, et vrais fils des dieux,les enfants issus de ces mariages consanguins. Or il pouvait arriver que, par épuisement de la race, les fils ou filles de rois étaient obligés de prendre mari ou femme en dehors du sang solaire. Le cas se présenta au début de la XVIIIe dynastie. Thoutmès Ier était né d'une de ces unions inférieures[1]; il n'avait pu occuper le trône qu'en le partageant avec sa femme, la reine Ahmasi, princesse légitime, qui avait apporté à

1. La mère de Thoutmès Ier, Senousenb, n'a que le titre « mère du roi » et non celui d'« épouse du roi » ; elle semble avoir été une simple concubine (voir le rescrit d'avènement de Thoutmès Ier, ap. *Ægyptische Zeitschrift*, XXIX, p. 117).

son mari les droits au trône. L'hérédité royale devrait être réservée aux enfants de Thoutmès Ier et d'Ahmasi : il y en avait quatre, deux garçons et deux filles. Les deux garçons, Amenmès et Ouazmès[1], moururent prématurément : l'héritière se trouva donc être la fille aînée, notre future reine Hâtshopsitou. De deux autres femmes, Thoutmès Ier avait eu deux fils, deux bâtards : l'un avait pour mère une « femme royale » (c'est-à-dire une reine de rang inférieure qui ne s'appelle pas « grande épouse du roi »), sera le futur Thoutmès II[2] ; l'autre, né d'une simple concubine[3], sera le futur Thoutmès III[4].

Le fait que ces deux bâtards ont régné et ont été reconnus souverains authentiques par les documents officiels, au détriment de l'héritière

1. Nommés dans une chapelle funéraire de Gournah, publiée par Grébaut, *Musée Egyptien*, I, pl. 6.

2. C'est la « femme du roi, mère de roi » Moutnefrit, connue par une statue que lui consacra son fils Thoutmès II (*Ægyptische Zeitschrift*, 1887, p. 125).

3. C'est la « femme du roi Isit » qui n'est point « épouse du roi ».

4. Dans cette hypothèse Thoutmès II et III seraient frères non utérins, d'Hâtshopsitou (Londres, Statue de Anebni, où Thoutmès III est appelé frère de la reine *ap.* Lepsius, *Auswahl*, pl. 11). — Ed. Naville, au contraire, d'après un texte de Karnak et l'inscription d'Anna, croit Thoutmès II père de Thoutmès III. Cf. plus loin, p. 62.

légitime, Hâtshopsitou, s'explique sans doute par l'existence à la cour d'Egypte d'un parti qui ne voulait à aucun prix confier à une femme, incapable de porter les armes et de commander les armées, les destinées de l'Egypte à une époque d'expansion militaire et de guerres incessantes. Ce parti antiféministe a été souvent assez fort pour contrebalancer le parti légitimiste qui soutint Hâtshopsitou : d'où la lutte qui commença dès que la succession de Thoutmès Ier fut ouverte.

Cet événement se produisit bien avant le décès du grand conquérant. Vers l'an 50 de son règne. mourut sa femme, la reine légitime Ahmasi. Dès lors Thoutmès Ier, bâtard d'origine, n'était plus sur le trône qu'un intrus. Le parti légitimiste fut assez fort pour le contraindre à quitter le pouvoir, malgré l'éclat de ses conquêtes et le souvenir des services rendus. On donna le pouvoir à Hâtshopsitou qui épousa et s'associa son demi-frère Thoutmès (notre Thoutmès III), et qui était probablement l'aîné des deux fils bâtards du roi déchu. Les listes royales falsifiées assignent, à vrai dire, Thoutmès II comme successeur direct à Thoutmès Ier et plusieurs égyptologues sui-

vent leur témoignage. Mais les monuments attestent que Thoutmès III et Hâtshopsitou ont été couronnés le même jour [1] et qu'ils ont régné ensemble avant Thoutmès II. — Les deux premières années du règne commun sont mal connues : du moins la reine ne nous apparaît-elle que dans la situation subordonnée des femmes. Elle porte le seul titre ordinaire des reines : [2]. Sur certains monuments, tel le temple de Semneh [3], Thoutmès III agit même sans la participation de la reine et ne mentionne ni sa présence ni son nom.

Il y a là une mauvaise intention évidente : on peut soupçonner davantage. Thoutmès III aurait été le premier à monter sur le trône ; il aurait dû cet avènement à un coup d'état organisé par les prêtres d'Amon et dont le récit nous a été conservé.

1. Le « jour du couronnement » de Thoutmès III et de la reine est le 4 Pachons ; preuve certaine, dit Sethe (§ 17-18) de l'avènement commun du frère et de la sœur. L'avènement de Thoutmès II, que d'autres savants voudraient considérer comme l'époux de la reine, est au contraire du 8 Paophi.

2. Sethe, § 31. « Epouse du dieu ; grande épouse du roi. »

3. Daté de l'an 2 ; (L., *D.*, III, 55 *a*).

C'est le roi qui conte lui-même ce qui lui advint : « J'étais comme jeune homme dans le temple, avant d'être installé comme prophète..., je jouai le rôle de Anmoutef, comme le jeune Horus de Khemmis ; je me tenais debout dans la partie Nord de l'hypostyle. Il y eut une fête du ciel et de la terre..., où le dieu reçut les grandes merveilles (offertes par le roi)..., le peuple lui donnait... (sur) son autel du temple. Sa Majesté plaçait devant lui l'encens sur le feu et lui offrait une grande offrande de bœufs, veaux, antilopes. Le dieu fit le tour des deux côtés de l'hypostyle ; le cœur de ceux qui étaient devant ne comprenait pas ce qu'il faisait, alors qu'il cherchait Ma Majesté partout. Quand le dieu m'eut reconnu, il s'arrêta... Je me prosternai en sa présence. Il me plaça devant lui et j'étais placé dans la *Place du roi*... Il fut étonné de me voir..., et alors on révéla devant le peuple les secrets qui étaient dans le cœur du dieu et que nul ne connaissait... Il ouvrit pour moi les portes du ciel ; il ouvrit pour moi les portes de l'horizon de Râ. Je pris mon vol au ciel comme un divin faucon, contemplant sa forme au ciel ; j'adorais Sa Majesté... je vis les formes glorieuses du dieu

de l'horizon sur ses chemins mystérieux du ciel.

» Râ lui-même m'établit (roi), je fus consacré



6. — Thoutmès III.
(Davis, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 20.)

avec les couronnes qui étaient sur sa tête et son uræus fut posé (sur mon front)..., je reçus les dignités d'un dieu... et mes grands noms royaux furent établis[1].

1. Inscription gravée sur le côté extérieur du mur Sud du sanctuaire de Karnak — publiée et commentée en dernier lieu par Breasted, *A new chapter in the life of Thutmose III*, 1900.

Il est assez probable que Thoutmès III suspectait les intentions de la femme qu'il avait dû épouser pour légitimer son accession au trône. Ce n'était pas sans raison, car un complot du parti légitimiste répondit au complot antiféministe : cela se passa entre les années II et V du règne, au moment où la reine commença la construction de Deir-el-Bahari. Hâtshopsitou, qui jusqu'à ce moment n'avait que le titre de « grande femme royale », prend toutes les désignations du roi. Elle se fait appeler « Horus femelle » . « Râ femelle » ; on lui décerne le titre de roi , les deux cartouches et les quatre noms réglementaires, et, dans le temple de Deir-el-Bahari, elle fit graver deux séries de bas-reliefs relatifs à sa naissance et à son intronisation.

Les bas-reliefs de la naissance rappelaient aux Egyptiens que, dans le couple royal, Hâtshopsitou seule avait le droit d'occuper le trône, en sa qualité de descendante d'Amon-Râ. La théorie était fort ancienne et semble avoir eu sa première application historique sous la Ve dynastie, quand les rois adoptèrent le titre, désormais toujours conservé, de « fils du Soleil » .

Mais, à notre connaissance, Hâtshopsitou fut la première à faire représenter sur les murs d'un temple les péripéties de la nativité royale. Elle avait tout à gagner à donner les preuves matérielles, ou qu'on estimait telles, de sa descendance divine. Les murs de la deuxième terrasse de Deir-el-Bahari nous ont conservé les scènes de l'union charnelle d'Amon-Râ avec la reine Ahmasi.

Sur un lit d'apparat à tête et à pieds de lion, le dieu et la reine sont assis l'un en face de l'autre, jambes entrecroisées. La reine reçoit de son époux divin les signes de la vie et de la force (☥𓌀); deux déesses protectrices des unions conjugales, Neit et Selkit soutiennent leurs pieds et gardent leurs personnes de tout sort fâcheux. Le texte lyrique qui encadre la scène ne laisse aucun doute sur le caractère réel de cette union : « Voici ce que dit Amon-Râ, roi des dieux, maître de Karnak, celui qui préside à Thèbes, quand il eut prit la forme de ce mâle, le roi du Sud et du Nord, Thoutmès Ier, vivificateur. Il trouva la reine alors qu'elle était couchée dans la splendeur de son palais. Elle s'éveilla au parfum du dieu et s'émerveilla lorsque Sa Majesté marcha vers elle aussitôt,

la posséda, posa son cœur sur elle et se fit voir à elle en sa forme de dieu. Et tout de suite après sa venue, elle s'exalta à la vue de ses beautés, l'amour du dieu courut dans ses membres et l'odeur du dieu, ainsi que son haleine, étaient pleins des parfums de Pount.

» Et voici ce que dit l'épouse du roi, la mère du roi, Ahmasi, en présence de la majesté de ce dieu auguste, Amon, maître de Karnak, maître de Thèbes : « Deux fois grandes sont tes âmes ! C'est *noble* chose de voir ta *face* quand *tu te joins* à Ma Majesté en toute grâce ! Ta rosée imprègne tous mes membres ! » Puis, quand la majesté de ce dieu eut accompli tout son désir avec elle, Amon, le maître des deux terres, lui dit : « *Celle qui se joint à Amon la première des favorites* ( ), certes, tel sera le nom de cette fille qui ouvrira ton sein, puisque telle est la suite des paroles sorties de ta bouche. Elle exercera une royauté bienfaisante dans cette terre entière, car mon âme est à elle, mon cœur est à elle, ma volonté est à elle, ma couronne est à elle, certes, pour qu'elle régente les deux terres, pour qu'elle guide tous les doubles vivants [1]. »

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVII, texte complété par celui de

D'autres bas-reliefs de Deir-el-Bahari nous représentent des scènes où se prépare, puis se réalise, l'accouchement de la reine. Khnoumou, le divin potier qui modèle les dieux et les hommes, déclare à Amon qu'il façonnera l'enfant et qu'il lui donnera des formes plus belles que celles de tous les dieux, pour remplir sa fonction de roi des deux Egyptes[1]. La scène suivante nous fait assister à l'accouchement. La reine est assise sur un fauteuil, disposé lui-même sur une estrade en forme de lit : Isis et Nephthys tiennent l'accouchée par les bras, à la mode orientale ; déjà Ahmasi a reçu sa fille entre ses bras et la présente aux divinités protectrices qui tout autour d'elle font monter la flamme de vie vers l'enfant et son double. Plus loin, on présente le nouveau-né à Amon, son père véritable, qui « serre, embrasse, berce celle qu'il aime plus que toutes choses » et lui adresse ce salut de bienvenue : « Viens,

Louxor (*Recueil de Travaux*, IX, p. 84). Ainsi que l'a expliqué M. Maspero, les Egyptiens recueillaient des paroles qui échappaient à la mère au moment de la conception (ce sont les mots soulignés dans le texte) et en faisaient un nom de bon augure pour l'enfant. — Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 50 et suiv. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, t. XV).

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVIII.

viens en paix, fille de mon flanc que j'aime, image royale qui réalisera ses levers sur le trône de l'Horus des vivants, à jamais[1] ! » Reconnue et adorée aussi par les autres dieux, Hâtshopsitou n'a plus qu'à grandir pour atteindre la réalisation des promesses divines, solennellement faites et dûment enregistrées sur les livres des dieux[2].

Les bas-reliefs de la théogamie et de la naissance d'Hâtshopsitou avaient ceci d'offensant pour Thoutmès III, que celui-ci ne pouvait pas décemment se faire représenter en pareille circonstance. Non moins importants étaient les tableaux qui, donnant une suite logique aux précédents, montraient Hâtshopsitou choisie par son père divin, Amon-Râ, et son père humain, Thoutmès Ier, comme roi d'Egypte, et couronnée par les hommes et par les dieux.

De même que Thoutmès III avait été couronné après une visite à Râ, de même Hâtshopsitou reçut le *pschent* après une visite aux dieux d'Héliopolis. Atoum lui remit le diadème et la marqua ainsi au choix des Egyptiens.

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. LI-LII.
2. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 53-59.

Nous ne savons quel âge avait la reine à ce moment. Les textes nous disent seulement que « Sa Majesté croissait mieux que tout au monde... la voir, était plus beau que tout au monde... elle était telle qu'un dieu ; sa forme était celle d'un dieu ; elle faisait tout comme un dieu ; sa splendeur était celle d'un dieu ; Sa Majesté était une vierge belle, fleurie... [1] ».

Donc un jour de cette adolescence fleurie, Thouthmès Ier s'assit dans la salle royale sur un trône élevé, et fit venir à lui les nobles royaux, les dignitaires, les amis, les esclaves de la cour, les chefs des administrations pour contempler la scène suivante : le roi, assis, prit sa fille devant lui, échangea avec elle un embrassement et les passes magiques du *setep sa*, pendant que toute l'assistance prosternée lançait aussi le fluide protecteur. Puis, Thoutmès Ier s'adressa aux assistants pour qu'ils reconnaissent leur nouveau souverain : « Cette fille Khnoumit-Amon Hâtshopsitou, vivante, je la place sur mon siège, c'est-à-dire sur mon trône. Et certes, voici qu'elle siège sur mon trône ; elle fait entendre ses paroles à ses sujets dans tout lieu du palais ; certes, voici qu'elle vous

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LVII.

conduit, écoutez ses paroles, soyez unanimes pour exécuter ses ordres. Celui qui l'adore, certes vivra; celui qui dira des choses mauvaises et hostiles à Sa Majesté, certes, mourra. Or, tous ceux qui entendent et qui acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes qu'ils viennent sur-le-champ pour proclamer le roi près de moi. Certes, divine est cette fille du dieu et ce sont les dieux qui combattent pour elle et qui lancent leur fluide (de vie) derrière elle chaque jour, comme l'a ordonné son père le maître des dieux. »

Le discours du roi est accueilli par une acclamation de l'assistance qui « proclame » le nom royal du nouveau Pharaon : « Les nobles royaux, les dignitaires, les chefs des administrations entendirent cette annonce que c'était elle qui possédait la dignité de fille du roi, roi du Sud et du Nord, *Maït ka ri* (cartouche) vivante à jamais ! Ils flairèrent la terre à ses pieds, ils se prosternèrent à l'ordre royal, qu'elle donna, d'adorer tous les dieux du roi Thoutmès Ier. » Puis on dressa le procès-verbal officiel (hiéroglyphes *nekheb*) des noms royaux, et Amon-Râ suggéra aux rédacteurs du protocole de

composer ces noms « à la ressemblance de ceux qu'il avait faits auparavant »(c'est-à-dire au moment de la théogamie).

Hâtshopsitou proclamée par les hommes devait ensuite « recevoir ses couronnes des chefs des demeures divines », c'est-à-dire les dieux de Thèbes. Après une purification, Hâtshopsitou pénétrait au sanctuaire (la grande maison) et, précédée des vieilles enseignes historiques des nomes égyptiens, se rendait dans un naos du Sud où les dieux Horus et Set[1] la coiffaient de la couronne blanche du Sud , et ensuite dans un naos du Nord, où elle recevait la couronne rouge du Nord ; on appelait cette cérémonie le lever du roi du Sud, et le lever du roi du Nord, . Puis le roi coiffé du *pschent* , c'est-à-dire des deux couronnes jumelées, allait s'asseoir sur un trône, entre deux divinités du Sud et du Nord. Sous le siège royal étaient disposés des lotus, plantes du Sud, et des papyrus, plantes du Nord, réunies entre elles par des liens croisés autour d'un pi-

1. Figurés par deux prêtres coiffés de masques représentant une tête de faucon (Horus) et une tête de l'animal typhonien (Set).

lier 𓋺. Cependant les deux dieux Horus et Set serrent des deux mains et maintiennent du pied les nœuds qui assemblent lotus et papyrus. On appelait ce rite le *Sam taoui* 𓄤𓇳𓇳 ; il symbolise la « réunion des deux terres du Sud et du Nord » sous les pieds du roi. Enfin Hâtshopsitou, couronne en tête, vêtue d'un grand manteau, tenant en mains le croc 𓋾 et le fouet 𓍁 d'Osiris, faisait processionnellement le *tour du mur* du sanctuaire, comme pour prendre possession et assurer la garde « du domaine d'Horus et du domaine de Set ». Ceci fait, le nouveau roi était conduit en grande pompe auprès d'Amon (royale montée), recevait les embrassements de son père céleste, et entrait définitivement dans le rôle plus divin qu'humain de Pharaon[1].

On remarquera que, dans cet édifiant récit du couronnement de Hâtshopsitou par Thoutmès Ier

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LX et suiv. Ces diverses cérémonies aussi vieilles que la monarchie égyptienne, sont figurées ou mentionnées dès l'époque protohistorique ; elles rappellent les souvenirs des royaumes mythiques d'Horus et de Set, qui ont précédé les royautés humaines. On en trouvera le détail et la signification dans A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 79-113.

et les dieux thébains, il n'est nullement question de son mari Thoutmès III. De celui-ci on ne mentionne rien, on ignore son nom et son existence. Si bien qu'on est en droit de supposer que la reine fit graver ces tableaux après un coup d'état heureux du parti légitimiste. Ce coup d'état, qui n'enleva à Thoutmès III ni le titre de roi ni la vie, le relégua du moins dans l'ombre et mit la reine au premier plan. On imagina cette fiction historique du couronnement de la reine par Thoutmès Ier, alors que c'est Thoutmès III qui avait réellement pris le pouvoir après la retraite de Thoutmès Ier. Nous avons vu qu'au début du règne Thoutmès III négligeait de représenter Hâtshopsitou à ses côtés sur certains monuments. Désormais c'est contre Thoutmès III que la situation se retourne ; Hâtshopsitou seule détient le pouvoir d'un roi.

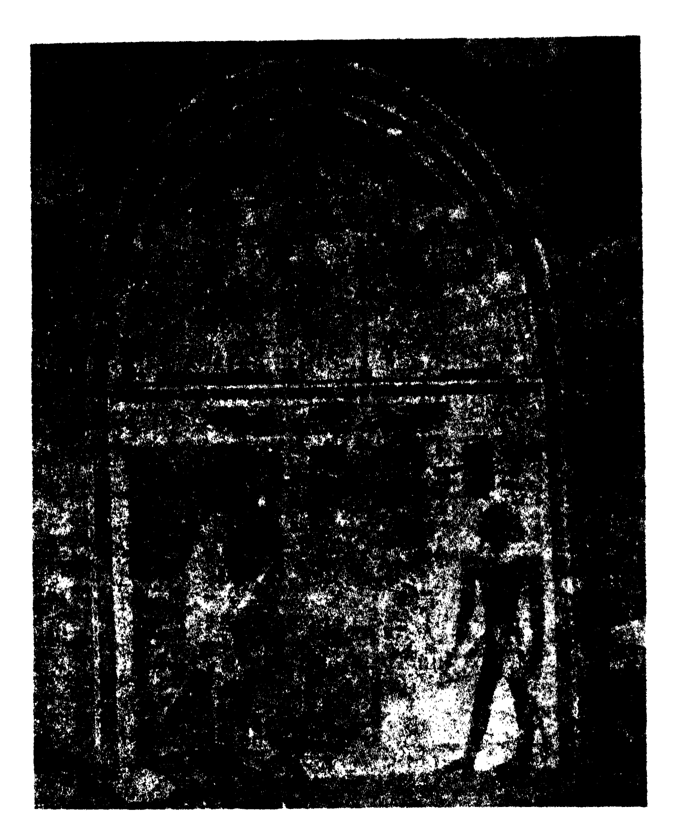
Les textes et les tableaux de Deir-el-Bahari nous permettent cependant d'observer combien la situation était embarrassante pour une femme. Les Egyptiens semblent avoir été décidément rebelles a l'idée de se confier au bras féminin. Il n'était cependant pas au pouvoir de la reine de changer son sexe. Les inscriptions de Deir-

el-Bahari la désignent au féminin; les pronoms qui se rapportent à sa personne sont toujours « elle » ou « sa »; les titres royaux ou divins pris par elle sont transcrits au féminin : , , , , etc. Et cependant que d'efforts pour donner le change : dans les tableaux de la naissance, l'enfant représenté est un petit garçon, muni de tous les attributs irrécusables de la virilité; dans les tableaux du couronnement, le candidat royal porte le costume masculin traditionnel : pagne court, fausse barbe, queue tressée au bas des reins; son buste nu laisse voir une poitrine correctement masculine; il s'agit pourtant et toujours de la reine Hâtshopsitou (voir frontispice). Même ce nom de naissance, elle voulut le transformer, le rendre masculin par la suppression de la désinence; elle en fit *Hâtshopsiou* « le premier des nobles » au lieu de « la première des favorites ». — Ces efforts, un peu maladroits, trahissent l'appréhension d'un grand danger : on craignait la désaffection de la cour et du peuple pour une femme inhabile à remplir les exigences du métier de roi.

IV

Cette période brillante de la vie de Hâtshopsitou ne dura que dix-huit mois environ. Vers la fin de l'an VI, les monuments tels que Deir-el-Bahari nous apparaissent transformés. Les récits de la naissance et du couronnement sont martelés avec un zèle impitoyable; les figures de la reine complètement effacées. Dans les cas où il reste quelque chose, on remarque un changement singulier : les noms de Thoutmès Ier et de Thoutmès II, son deuxième fils, remplacent ceux de Hâtshopsitou et de Thoutmès III; quant à la figure de la reine, on lui substitue, là où elle était en présence d'un dieu, le dessin d'un autel[1], de façon à ce que le tableau garde quelque signification. Sur un obélisque, par exemple, la reine s'était fait représenter assise devant le dieu Amon, lui tournant la nuque pour recevoir la bénédiction divine. Les restaurateurs ont ainsi transformé le tableau : le dieu tend la main pour prendre les offrandes posées sur deux petits autels qui occupent la place de la figure pri-

1. Sethe, *loc. cit.*, § 46.



7. — Martelage de la figure royale à Deir-el Bahari.

mitive de la reine, encore visible malgré le martelage des contours. — Que faut-il conclure de ces témoignages ? Ceci, semble-t-il :

la reine et son mari Thoutmès III ont été dépossédés et remplacés par ceux-là mêmes qui se firent inscrire en surcharge[1], Thoutmès Ier et Thoutmès II. On s'explique alors que, dans certaines parties du temple de Deir-el-Bahari, la chapelle d'Anubis[2] et d'Hâthor, qui ont été construites postérieurement à la deuxième terrasse (celle des bas-reliefs de la naissance et du couronnement), les rois donateurs ne soient plus Hâtshopsitou et Thoutmès III, mais Thoutmès Ier et Thoutmès II qui jusque là ne paraissaient point avec ce rôle dans les parties du temple construites auparavant.

Cette restauration du pouvoir masculin fut-elle nécessitée par la nécessité d'expéditions militaires auxquelles une reine semblait impropre ? En tout cas Thoutmès Ier et Thoutmès II sont à peine rois qu'ils recommencent les campagnes de Nubie et les expéditions aux rives de l'Euphrate[3]. Le butin ramassé dans ces guerres leur permit d'élever de nouvelles cha-

1. Sethe, § 22-24. — L'idée que Thoutmès II a persécuté Hâtshopsitou avait été déjà admise par E. de Rougé.

2. Avec le naos en bois dont nous avons les panneaux. *Deir-el-Bahari*, II, 27-29.

3. D'après les biographies d'Anna et d'Ahmes, et une inscription d'Assouan. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 47-52.



8. — Chapelle d'Anubis.

pelles et un autel à Deir-el-Bahari (fig. 8 et 9). Sur ces entrefaites Thoutmès Ier meurt,

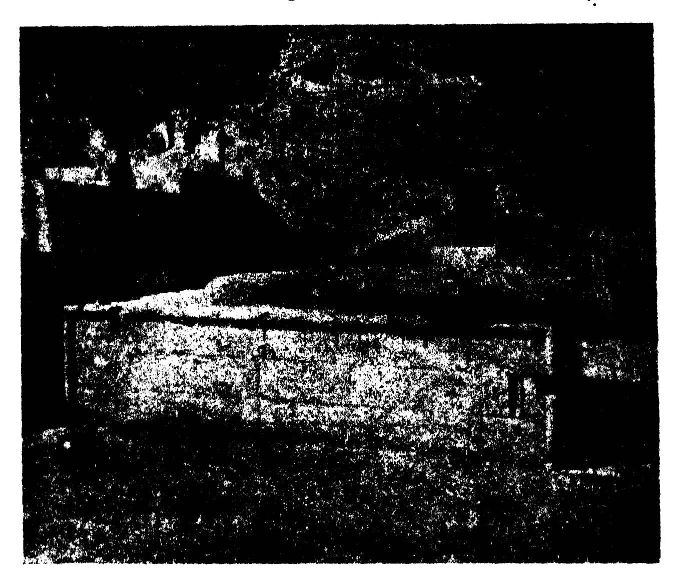
fait qu'atteste un monument conservé à Turin où Thoutmès II est représenté adorant son père défunt[1]. D'après un texte récemment découvert à Karnak, nous savons qu'à ce moment Thoutmès II, sentant sa situation diminuée, appela comme collaborateur, non point Hâtshopsitou, mais le mari dédaigné de celle-ci, Thoutmès III, et ce gouvernement à deux dura jusqu'à la mort de Thoutmès II qui se produisit vers l'an 9, deux ans et demie après son avènement.

V

Ce fut le signal d'un second retour au pouvoir de Hâtshopsitou, qui cette fois fut définitif. Voici en quels termes un contemporain, Anna, définit la situation à la mort de Thoutmès II : « Le roi monta au ciel et se réunit aux dieux ; son fils (c'est-à-dire son successeur[2]) se tint à sa place comme roi des deux terres ; il régna sur le trône de celui qui l'a engendré. Sa sœur, la femme divine Hâtshopsitou, faisait les affaires du pays des deux terres d'après ses propres plans.

1. Lepsius, *Auswahl*, pl. 11.
2. Sens proposé par Sethe, § 7, et Breasted *A. R*, II, p. 142.

L'Egypte travaillait en courbant la tête pour elle, l'excellente graine divine sortie du dieu. Elle était le câble qui sert à haler le Nord, le



9. — Autel dédié à Râ.

poteau où l'on amarre le Sud ; elle était la drosse parfaite du gouvernail du Nord, la maîtresse qui donne les ordres, dont les plans excellents pacifient les deux terres quand elle parle...[1]. »

1. Biographie d'Anna; voir aussi l'inscription de Karnak (Breasted, *Ancient Records*, II, p. 142 et 235.

Cette définition du nouveau pouvoir de la reine est absolument confirmée par les tableaux du temple de Deir-el-Bahari, dont à partir de l'an 9, la reine reprend la construction. La situation redevient ce qu'elle était avant la coalition de Thoutmès Ier et Thoutmès II ; tous les honneurs sont pour la reine ; quant à Thoutmès III, il n'apparaît que très rarement dans la décoration du temple, et toujours au second ou dans un rôle subalterne.

Comment s'expliquer, dès lors, que Thoutmès III ait rappelé Hâtshopsitou ? Certainement le parti légitimiste a dû lui forcer la main une deuxième fois. Et ce parti, dont nous n'avons pu jusqu'ici deviner seulement la présence, entre en scène à ce moment pour nous. Les chefs nous en sont connus et nous les voyons figurer sur les murs de Deir-el-Bahari : ce sont :

Senmout, l'architecte du temple, dont nous possédons deux statues qui lui ont été octroyées par la reine ; il dirigeait tous les travaux de construction à Deir-el-Bahari, Karnak, Louxor, etc. La reine lui confia l'éducation de sa fille Neferoura, qu'il tient en son giron sur la statue actuellement conservée à Berlin. Il fut ensuite

administrateur des biens de la princesse Neferoura et un des intendants de l'immense domaine d'Amon[1].



10. — Senmout, l'architecte de Deir-el-Bahari.
(Maspero. *Hist.*, II, p. 245.)

Nehsi était porteur du sceau royal, ami unique, chef trésorier. Il partagea avec Senmout le commandement de l'expédition au pays de Pount[2].

1. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 363.
2. *Ancient Records*, II, p. 290.

Thoutii gérait les finances du royaume, en tant que « chef de la maison de l'or et de l'argent »[1].

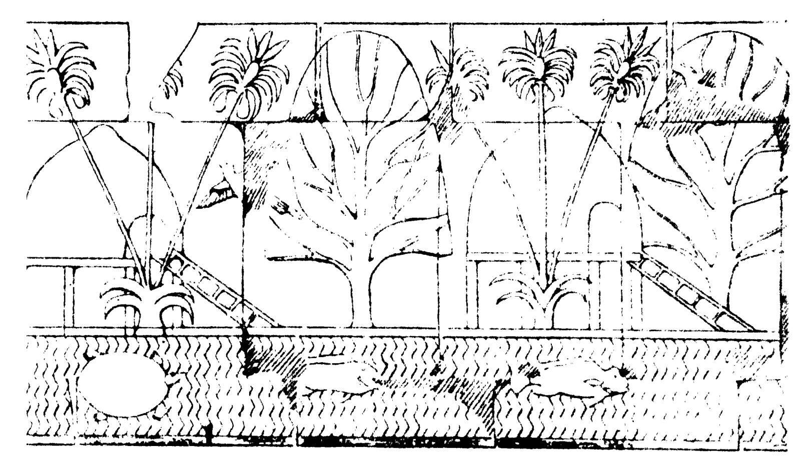
Hapousenb, grand prêtre d'Amon, chef des prohètes du Sud et du Nord, et en même temps grand vizir, concentrait entre ses mains les pouvoirs civils et sacerdotaux[2].

Tels étaient les chefs de la *camarilla* qui fit triompher Hâtshopsitou ; ils prirent tous une part prépondérante aux événements qui suivirent la restauration de l'an 9 ; le temple de Deir-el-Bahari nous a gardé la description de celui des hauts faits accomplis auquel la reine accordait le plus d'importance une expédition maritime au pays de Pount.

C'était une région peu connue, qui s'étendait sur les deux rives de la mer Rouge, peut-être faut-il le placer à la hauteur de Souakim et de Massaouah. On disait en Egypte que les aromates, l'encens, la myrrhe, les bois précieux, l'or et toutes les richesses de la terre se trouvaient à foison dans ce paradis terrestre, où l'on reconnaissait la patrie des dieux Horus et Hâthor, la « terre divine ». Pour les Egyptiens, Pount

1. *Ancient Records*, II, p. 369.
2. *Ancient Records*, II, p. 388.

représentait un pays mi-réel mi-fabuleux d'où l'on croyait vaguement que la race, hommes et dieux, tirait son origine. Sous l'an-



11. — Un aspect de la côte de Pount.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 32.)

cien empire et au temps du premier empire thébain[1], plusieurs expéditions y avaient été envoyées pour en ramener de l'or, des épices des aromates. C'est certainement pour témoigner de sa reconnaissance envers les dieux Amon et Hâthor, dont les prêtres s'étaient faits les défenseurs de ses droits, qu'Hâtshopsitou,

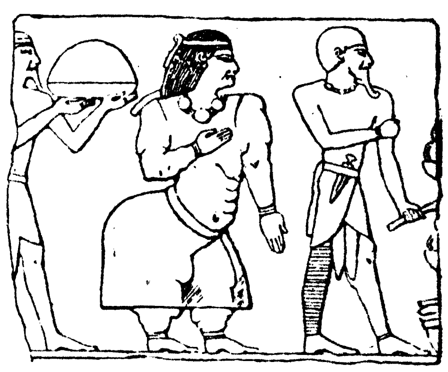
1. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 102.

à peine réinstallée sur le trône envoya ses agents les plus fidèles, Senmout, Nehsi, et Thouti, en expédition à Pount.

Les dieux avaient, en effet, manifesté leur désir à ce sujet. Un jour que la reine était en présence d'Amon, «les prières du souverain
» montèrent jusqu'au trône du maitre de Karnak
» et on entendit un ordre dans le sanctuaire,
» un mandement du Dieu lui-même à l'effet
» d'explorer les voies qui mènent à Pount, de
» parcourir les chemins qui conduisent aux
» Echelles de l'Encens ». — « Je t'ai donné Pount,
» dit ailleurs le dieu, personne ne connaissait
» jusqu'aux terres des dieux, personne n'était
» monté aux Echelles de l'Encens, personne
» des Egyptiens; mais on en avait entendu
» parler de bouche en bouche dans les récits
» des gens d'autrefois. »

L'escadre composée de cinq navires, fut reçue à merveille par le chef du pays de Pount, Parihou et sa femme Ati; les Egyptiens présentèrent en cadeaux « le pain, la bière, du vin, de la viande, des légumes, toutes les choses de l'Egypte ». En échange Senmout fit charger sur les bateaux trente-et-un arbres à myrrhe et « des mon-
» ceaux de gommes aromatiques, de l'ébène, des

» ivoires, de l'or vert, des bois précieux, de
» l'encens, de la poudre d'antimoine, des singes,
» des lévriers avec des peaux de léopard du midi,
» et des gens du pays avec leurs enfants ».



12. — Le chef Parihou et sa femme Ati.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 36.)

Quand l'expédition fut de retour à Thèbes, on transplanta les arbres dans les cours du temple qui devint « le jardin d'Amon ». Tous les produits du pays de Pount furent présentées aux dieux. « La reine donna un boisseau de vermeil
» afin de jauger les amas de gomme la première
» fois qu'on eut le bonheur de mesurer les aro-
» mates pour Amon et de lui présenter les mer-
» veilles que le Pount produit. Thot nota les
» quantités par écrit... Sa Majesté elle-même en

» prépara de ses propres mains une essence
» embaumée pour tous ses membres ; elle exhala
» l'odeur de la rosée divine, son parfum perça
» jusqu'au Pount, sa peau en fut comme pétrie
» d'or, et son visage en brilla à l'égal des
» étoiles dans la grande salle des fêtes, à la
» face de la terre entière[1]. »



13. — Les arbres à myrrhe de Pount.
(Maspero *Hist.*, II, p. 253.)

Les fêtes qui suivirent l'expédition de Pount furent comme l'apothéose de la reine et le plus beau moment du temple de Deir-el-Bahari.

1. Traduction Maspero. Cf. *Histoire*, II, p. 245 sq. et *Études de Mythologie et d'Archéologie*, IV, p. 93 sq.

Dans les années qui lui restaient à vivre (nous les comptons jusqu'à l'an 20)[1], la reine poursuivit la décoration du temple, sans cependant en terminer jamais les travaux. Elle laissa, dans l'état où Thoutmès Ier et II les avaient mis, les bas-reliefs des premières années de son règne; elle ne songea point à les restaurer, pas plus qu'elle ne persécuta la mémoire de son père ni de son frère en leur rendant le mal pour le mal et en martelant leurs noms et effigies. C'est dans la sérénité et la gloire qu'elle semble avoir vécu ses dernières années. Son fidèle serviteur Hapousenb se chargea de lui creuser un tombeau dans la « vallée des rois », qui est située de l'autre côté de la muraille qui surplombe le temple. C'est un hypogée obliquement creusé, qui descend profondément, et dont le caveau se trouve à trois cents mètres de l'orifice. Il a été déblayé par M. Davis en 1907 et l'on y trouva, vides de leur contenu, les deux beaux sarcophages et la boite à canope de Thoutmès Ier et de la reine sa fille[2] (fig. 14). La momie du roi avait déjà été retrou-

1. D'après une expédition au Sinaï, datée de l'an 20 du règne commun : Petrie, *Sinaï*, p. 19.

2. Davis et Naville, *The tomb of Hâtshopsitu.*

vée dans le « puits de Deir-el-Bahari » ; celle de sa fille est-elle une des deux momies de femme qui ne portent pas d'inscription et qu'on



14. — Le sarcophage d'Hâtshopsitou.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 94.)

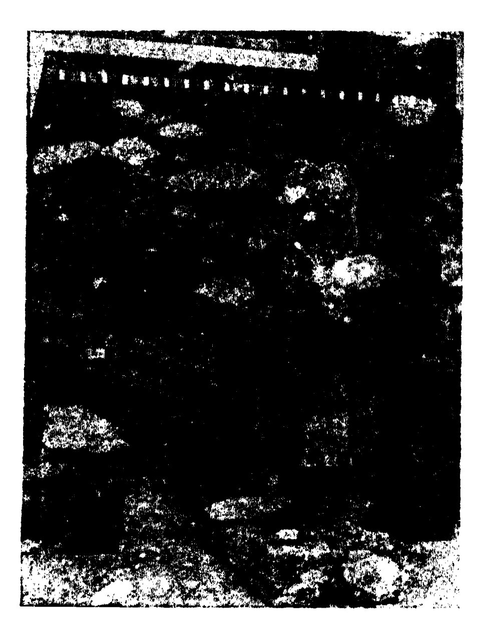
ne peut identifier ? Jusqu'à présent, on ne peut proposer de réponse à ce problème. L'Egypte nous cache encore la dépouille mortelle d'Hâtshopsitou.

Ce cadavre aurait-il été sacrifié aux rancunes et aux vengeances des ennemis ? Thoutmès III, à partir de l'an 9, avait été réduit à une condition très humiliante ; dans les bas-reliefs de l'expédition de Pount, qui ont exalté si haut la

gloire de sa sœur-épouse, il n'est nommé et il n'est représenté qu'une fois, offrant l'encens, qu'il n'a pas même conquis, aux dieux de la reine. Mais, après la mort d'Hâtshopsitou, lui et son parti prirent une éclatante revanche. Le temple de Deir-el-Bahari subit de nouveau la rage des iconoclastes; toutes les inscriptions et les bas-reliefs où paraissait la reine furent livrés au marteau; on n'épargna que les scènes du pays de Pount, celles du moins où la reine n'est pas figurée. De même les tombeaux des fidèles serviteurs de la reine, Senmout, Nehsi, Thouti, Ḥapousenb furent complètement mis à sac. Et Thoutmès III, libre enfin de manifester son énergie personnelle et son initiative, partit dès l'an 22 pour ses expéditions fameuses de Syrie qui devaient faire de lui le plus grand conquérant égyptien.

Telle serait l'existence riche en péripéties tragiques que les murailles dévastées de Deir-el-Bahari ont permis de reconstituer. La vérité en histoire n'est pas facile à discerner à travers les mensonges officiels, les erreurs involontaires, les interprétations intéressées. Le temple de Deir-el-Bahari ressemble à un manuscrit palimp-

seste dont on déchiffre laborieusement l'écriture ancienne sous le texte qui le recouvre. Il a fallu l'effort patient de plusieurs savants pour ressus-



15. — La vache Hâthor.

citer cette reine oubliée par les listes officielles[1]. Notre histoire ne présente-t-elle pas des figures

1. Ed. Naville n'admet pas la plupart des péripéties que K. Sethe retrouve dans la carrière royale d'Hâtshopsitou. Cf. Davis-Naville, *The tomb of Hâtshopsitu*, 1905.

aussi énigmatiques : voyez notre Louis XVII, qui, au rebours d'HÂtshopsitou, est compté dans la chronologie, mais n'a jamais régné!

Faut-il dire qu'Hâtshopsitou fut une grande reine ? Nous pouvons le supposer. Elle apparaît douée d'énergie, de patience et d'habileté, et semble être l'ancêtre lointaine de cette lignée de femmes telles que Catherine de Médicis, ou Catherine de Russie, qui ont su aussi agir et tour à tour sévir et pardonner. Elle semble avoir eu toutes les qualités d'un Pharaon, et sans doute ne lui reprochait-on que d'être une femme. Si cela suffit à faire oublier trop souvent à son peuple le mérite d'HÂtshopsitou, pour nous c'est un mérite de plus et nous ne regrettons pas de pouvoir admirer dans son temple de Deir-el-Bahari, malgré les Egyptiens, la première femme qui régna.

Les Sacrifices humains chez les Cananéens
D'APRÈS LES FOUILLES RÉCENTES

PAR

M. René DUSSAUD

Les sacrifices humains constituent une des pratiques les plus répandues dans les civilisations les plus diverses, en Amérique comme en Asie, en Europe, notamment dans la Gaule du temps de César, en Afrique jusqu'à nos jours. Mais aucun peuple ne nous a laissé des témoignages aussi abondants et aussi précis que les Cananéens, venus en Syrie vers le début du troisième millénaire, et dont les Phéniciens sont les représentants les plus notables. Chez les Cananéens, nous pouvons non seulement constater les faits, mais nous trouvons encore les éléments pour les expliquer, car il ne suffit pas de dire que ce sont là des mœurs barbares. La constance et la complexité de ces rites nous

invitent à y regarder de plus près. Les explications déduites en Syrie ont d'ailleurs une portée générale.

Notre documentation est de deux ordres : les témoignages écrits et les témoignages archéologiques. Ces derniers doivent faire plus spécialement l'objet de notre examen, parce qu'ils sont de découverte récente et, par suite, moins connus. Mais nous ne pouvons nous dispenser de dire un mot des premiers.

Les sacrifices humains chez les Cananéens évoquent immédiatement le souvenir de Moloch dont le nom a été popularisé par les versions de l'Ancien Testament. On désigne même couramment par « culte de Moloch » (*Molochdienst*) les sacrifices humains chez les Cananéens, et plus particulièrement les sacrifices d'enfants. Volney stigmatise « le Phénicien, sacrificateur homicide à Moloch, qui rassemblait dans ses murs les richesses de tous les climats[1] ». Il n'y a pas d'inconvénient à se servir de ces expressions consacrées, à la condition de bien spécifier qu'une divinité du nom de Moloch n'a jamais existé. Pour expliquer cette méprise, il nous faut entrer dans quelques détails.

1. Volney, *Ruines*, 2.

Vous savez à quel point les préoccupations de pureté rituelle se sont développées dans le peuple juif depuis le retour de l'exil. Un traité du Talmud est particulièrement instructif; c'est le traité *Aboda Zara* ou traité de l'idolâtrie, qui fixe les précautions minutieuses à prendre dans les rapports avec les païens. Il s'agit moins de prévenir l'abandon de la foi juive que d'assurer le fidèle contre l'impureté qu'entraîne le contact avec les cultes étrangers. Ainsi, il est prescrit de cesser tout trafic avec les païens trois jours avant une fête solennelle, tandis qu'on peut reprendre les relations commerciales immédiatement après la clôture de la fête. C'est que les Juifs ne pouvaient s'empêcher de croire à l'efficacité des rites qui mettaient les païens hors de l'état profane pour les placer dans l'état sacré — état impur au regard des Juifs. Aussi admettaient-ils comme efficaces les rites de clôture de la fête païenne, rites dont l'objet était de ramener les participants dans l'état profane.

De telles préoccupations de se garer du sacré ou de l'impur — aussi dangereux l'un que l'autre et d'essence souvent identique — ont poussé les Juifs à ne plus oser prononcer le

nom des divinités[1], parce que le nom est considéré comme un attribut qui participe intimement aux qualités de l'être. Les auteurs musulmans citent avec complaisance les 99 noms d'Allah, mais ils ignorent le centième qui est le nom ineffable. Quiconque le connaîtrait pourrait faire des miracles ; en le possédant on participerait en quelque sorte au pouvoir divin. On raconte que, pour l'avoir déchiffré sur le rocher sacré du temple de Jérusalem, — actuellement la mosquée d'Omar, — Jésus réalisa des prodiges. Avant lui, Salomon l'avait surpris, ce qui lui assurait tout pouvoir sur les djinns. Un précepte musulman recommande d'éviter de donner à un esclave le nom de *Yasâr* (abondance) ou de *Rabâh* (gain), de peur qu'appelant l'esclave par ce nom, il vous soit répondu que *Yasâr* (c'est-à-dire l'abondance) ou *Rabâh* (le gain) sont absents, ce qui serait fâcheux pour vous.

Les Juifs, craignant de prononcer le nom de Yahvé, lui substituaient celui d'Adonai « mon Seigneur » quand ils lisaient le texte biblique. Lorsqu'on prit l'habitude de vocaliser la Bible,

1. L'ancienne Loi ignore une telle prescription. Il est seulement prescrit. *Levit.*, XXIV, 15-16, de lapider celui qui aura blasphémé le nom divin.

on conserva religieusement ce qui était écrit, c'est-à-dire les consonnes du nom de Yahvé, mais on les surchargea des voyelles d'Adonai. Si vous prononcez le mot ainsi vocalisé, vous obtenez le nom de Jéhovah si couramment employé, bien qu'il ne corresponde à rien, étant constitué avec des éléments disparates.

Il en est de même pour Moloch. Si Yahvé était un nom trop sacré pour être prononcé, les noms des divinités étrangères étaient trop impurs et on leur substituait une épithète désobligeante. La forme Moloch fait son apparition dans la version grecque de la Bible dite des Septante ; elle est le fruit d'une assimilation de la seconde voyelle à la première : le texte hébraïque vocalise *Molek*. Mais cette vocalisation est arbitraire; elle a été choisie pour indiquer au lecteur qu'il faut prononcer *Bošet* « abomination » ; tout comme on devait lire Adonai pour Yahvé. La véritable prononciation ne pouvait être que *Melek*. En réalité, la Bible ne donne pas *Melek*, mais *ham-Melek* avec l'article[1]. *Melek* signifie « roi », *ham-Melek* « le roi ». Naturellement, il s'agit d'une épithète

1. Une seule exception dans *I Rois*, XI, 7 ; mais il faut lire dans ce passage Milkom au lieu de Molek.

appliquée à un dieu et il n'est guère douteux qu'elle constitue une équivalence de *Melek-qart* (le roi de la ville) ou *Melqart*, le dieu de Tyr, dont le culte est attesté dans le royaume d'Israël.

Les textes classiques sur les Phéniciens s'accordent avec les renseignements hébraïques sur le culte de Moloch pour montrer que le sacrifice humain était généralement un holocauste : on jetait la victime dans une fournaise où elle était consumée. D'ordinaire, on ne l'égorgeait pas comme chez les Gaulois et les Scythes[1] et comme on pourrait le supposer d'après le sacrifice d'Isaac. L'imagination des auteurs comme celle du peuple n'a retenu que l'usage du feu. C'est pourquoi l'expression hébraïque pour désigner le sacrifice à Moloch est « consacrer par le feu », mot à mot « faire passer au travers du feu ». On a suggéré qu'il ne s'agissait que d'une pratique de purification sans mise à mort ; mais on ne peut s'arrêter à cette interprétation, car d'autres passages sont des plus explicites et témoignent qu'il s'agit bien de mise à mort par le feu[2].

1. Plutarque, *De Superst.*, 12.
2. Ainsi *II Rois*, XVII, 31.

La loi préconisée au retour de l'exil, le code sacerdotal, s'élève énergiquement contre ces pratiques que les Phéniciens paraissent avoir suivies avec un zèle spécial, notamment à Tyr dans le culte de Melqart.

Lévitique, XVIII, 21 : « Tu ne donneras aucun de tes enfants pour le sacrifier à Moloch[1] et tu ne profaneras pas le nom de ton dieu : moi, je suis Yahvé. »

Lévitique, XX, 2-5 : « Tu diras aux Israélites : Quiconque d'entre les Israélites ou d'entre les étrangers qui demeurent en Israël, livrera un de ses enfants à Moloch, doit être mis à mort; l'assemblée du peuple le lapidera. Et moi, je tournerai ma face contre cet homme et je l'exterminerai du milieu de son peuple, parce qu'il aura livré un de ses enfants à Moloch, souillant mon sanctuaire et profanant mon nom saint. Que si l'assemblée du peuple devait fermer les yeux sur le crime de cet homme qui a donné un de ses enfants à Moloch et qu'on ne le mette pas à mort, moi, je tournerai ma face contre cet homme et contre sa famille et je les extermine-

1. Mot à mot : « pour le faire passer (par le feu) en l'honneur de ham-Melek ».

rai du milieu de leur peuple, lui et tous ceux qui l'auront imité en se vouant à Moloch. »

Ces prescriptions sévères ne remontent pas au delà du Ve siècle avant notre ère. Or, à cette époque, était accomplie la réforme de Josias qui avait supprimé, à Jérusalem, le culte particulier voué à Moloch, ainsi que l'indique *II Rois*, xxiii, 10 : « Le roi profana aussi le Tophet[1], dans la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fît plus passer son fils ou sa fille par le feu, en l'honneur de Moloch. » Ce lieu de culte n'existant plus au Ve siècle, l'interdiction, a-t-on pensé, ne visait pas une divinité étrangère, mais Yahvé lui-même[2]. On restitue dans les passages du *Lévitique* le titre de *Melek*, roi, et on y voit une épithète du dieu d'Israël. Ainsi s'expliquerait que le sanctuaire de Yahvé fût souillé par les consécrations à *Melek*, c'est-à-dire à Yahvé en tant que *Melek*.

Certes Yahvé, comme Melqart de Tyr, comme Kamosch, le dieu de Moab, reçut en sacrifice des victimes humaines, — il suffit de rappeler le cas de la fille de Jephté sacrifiée par son père, —

1. Vocalisation sur le thème *boset*.

2. Opinion de Stade, Smend, Benzinger, Moore, mitigée chez Baudissin.

mais on ne peut admettre qu'au retour de l'exil, il ait été utile d'interdire aux prêtres, imbus de l'esprit d'Ézéchiel et d'Esdras, d'accepter des holocaustes humains dans le temple de Jérusalem. C'est hors du temple que le culte tyrien trouvait encore des adeptes parmi une population extrêmement mêlée et la loi avait pour objet d'en délivrer complètement le territoire de Juda, de ne plus tolérer ce penchant au polythéisme que décrit Ezéchiel, XXIII, 39, en parlant de Samarie et de Jérusalem : « Au même jour qu'elles sacrifiaient leurs enfants à leurs idoles, elles entraient dans mon sanctuaire pour le profaner. »

Il est remarquable qu'il faille descendre jusqu'à Jérémie, c'est-à-dire précisément à l'époque de Josias, pour trouver un prophète qui proclame illicite les sacrifices humains.

Jérémie, XXXII, 35 : « Ils ont bâti les hauts-lieux de Baal, dans la vallée de Ben-Hinnom, pour faire passer (par le feu) leurs fils et leurs filles en l'honneur de Moloch, ce que je ne leur ai point commandé...[1] »

Il est certainement question ici de Melqart, Baal de Tyr.

1. Comparer Jérémie, VII, 30 et suiv.

*
* *

Parmi les auteurs classiques[1] qui attestent chez les Phéniciens l'usage de livrer au feu des victimes humaines en l'honneur des dieux, Diodore de Sicile fournit les détails les plus circonstanciés. C'est à l'occasion de la victoire remportée en Libye, en 310 avant notre ère, par Agathocle de Syracuse. Les Carthaginois consternés, attribuent leur défaite à la colère des dieux ; ils se livrent à des prières publiques, à des sacrifices et expédient de riches offrandes à Melqart, le dieu de Tyr. « Ils se reprochèrent aussi de s'être aliéné Cronos (Baal-Hammon), parce que jadis ils lui offraient en sacrifice les enfants des plus puissantes familles tandis que, dans la suite, ils avaient acheté secrètement des enfants et les avaient élevés pour être immolés. Des recherches établirent que plusieurs de ces enfants sacrifiés étaient des enfants supposés. En considérant toutes ces choses et en voyant, de plus, les ennemis campés sous les murs de leur ville, ils furent saisis d'une crainte superstitieuse, et ils se reprochèrent d'avoir négligé

1. Les textes ont été réunis par Maxim. Mayer dans le *Lexikon* de Roscher, t. II, 1501 et suiv.

les coutumes par lesquelles leurs pères honoraient les dieux. Ils se hâtèrent de redresser ces erreurs et ils décrétèrent le sacrifice public de deux cents enfants, choisis dans les familles les plus illustres ; quelques citoyens, en butte à des accusations, offrirent volontairement leurs propres enfants, qui n'étaient pas moins de trois cents. »

Diodore ajoute quelques détails sur le sacrifice lui-même : « Il y avait une statue de Cronos en airain, les mains ouvertes la paume en haut et inclinées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y plaçait, roulait et tombait dans une fosse pleine de feu [1]. »

Le sens de ces rites est aisé à saisir ; ce sont des holocaustes plus précieux que tous ceux qu'on offrait d'ordinaire. Ils créaient entre la divinité et ceux qui les offraient un lien plus fort et plus étroit que tous les autres sacrifices car, en offrant son fils, on offrait une partie de soi-même. On se rendait parfaitement compte de l'énormité de l'acte et l'on espérait secrètement que les forces ainsi mises en jeu parviendraient à contraindre le dieu s'il ne voulait s'exécuter de bonne grâce.

1. Diod. de Sic., xx, 14.

Une autre idée aidait à refouler les sentiments naturels : on était convaincu que les enfants sacrifiés étaient divinisés. L'expression « faire passer au travers du feu » répond précisément à l'idée de transition de la vie terrestre à la vie divine. Plutarque nous rapporte qu'Isis, lors de son séjour à Byblos, voulant diviniser le fils de la reine Astarté, se mit à consumer peu à peu les chairs de l'enfant. L'experte magicienne était sur le point de toucher au but quand Astarté, survenant, rompit le charme et l'enfant mourut. A Tyr, on renouvelait chaque année les forces de Melqart en allumant un grand bûcher : on provoquait, disait-on, le réveil du dieu.

Cette idée d'une vie plus heureuse ouverte par la mort se retrouve dans des mythes nombreux et aussi dans de simples rites funéraires dont elle explique certaines manifestations joyeuses[1].

Les sacrifices humains signalés par les

1. Chez les Quichua de l'Argentine, « un jeune enfant mort s'appelle « Angelito », c'est-à-dire petit ange. Plus il est jeune moins il aura péché et, par conséquent, plus pur il est censé devoir se présenter devant le Créateur et plus grandes seront les réjouissances des parents, alliés et amis de la famille, qui prennent part à la célébration de cette fête mortuaire »; voir E. et R. Wagner, *L'Anthropologie*, 1909, p. 561.

textes que nous venons de citer se rapportent à des époques relativement basses. Peut-être possède-t-on une mention plus ancienne remontant au début du XIVe siècle avant notre ère. Nous croyons la trouver dans la correspondance échangée entre les princes syriens et le pharaon Aménophis IV, correspondance en langue babylonienne découverte en Égypte sur le site d'El-Amarna. Rib-Addi, roi de Byblos, cerné par ses ennemis, en proie à la plus grande détresse, implore le secours du roi d'Égypte en ces termes : « Je suis vieux et un grand mal oppresse mon corps. Et que le roi, mon maître, sache que les dieux de Byblos sont irrités et que le malheur qui s'ensuit est pressant. J'ai confessé mes fautes aux dieux! » N'est-ce pas là un euphemisme pour signifier que les dernières ressources du culte, en l'espèce les sacrifices humains, sont épuisées ? Car on ne doit pas s'attendre à trouver la mention explicite d'un sacrifice humain dans des inscriptions. L'abondante littérature babylonienne n'en offre pas d'exemple, bien qu'on ait le droit de supposer qu'anciennement les Babyloniens aient admis ces pratiques[1].

1. H. de Genouillac, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1909,

* * *

Examinons, maintenant, ce que les fouilles récentes en Palestine ajoutent à notre connaissance des sacrifices humains. Les sites qui retiendront notre attention sont ceux de Gézer, entre Jaffa et Jérusalem, fouillé aussi complètement que possible par M. Macalister, de Taannak exploré par M. Sellin, de Megiddo déblayé par M. Schumacher, tous deux dans la plaine de Yezréel, sur le revers septentrional du Carmel ; enfin, dans la vallée du Jourdain, l'emplacement de l'antique Jéricho en partie dégagé par M. Sellin. Ces diverses fouilles sont peu connues du public parce qu'elles n'ont pas amené de découverte sensationnelle et qu'elles ont même causé quelque déception au point de vue épigraphique ; toutefois, elles ont apporté un contingent très important de faits nouveaux qui étendent considérablement le champ de l'antiquité palestinienne et lui fournissent des points d'appui solides qui lui manquaient jusqu'ici[1]. Nous en jugerons sur le point spécial des sacrifices humains.

col. 110, signale des esclaves consacrés à la divinité dans les mêmes termes que des animaux destinés au sacrifice.

1. On trouvera un excellent exposé des fouilles récentes en

Parmi les sépultures dont le caractère sacrificiel est certain, il faut distinguer celles où le corps a été déposé dans des fondations, sous le seuil d'une porte, et celles où l'inhumation a eu lieu dans un sanctuaire. Dans le premier cas, nous avons un sacrifice de fondation : on crée un génie du lieu favorable avec l'âme de la victime. Dans le second cas, la victime est consacrée à la divinité ou aux divinités du sanctuaire, soit pour apaiser leur colère, soit comme offrande des premiers-nés. Des exemples certains de ces divers sacrifices ont été relevés par M. Macalister dans ses fouilles de Gézer.

Sur ce site, un sanctuaire cananéen, un haut-lieu, a été mis au jour, avec ses bétyles, ses *masséboth*, encore debout, tels qu'ils se dressaient au XIVe siècle avant notre ère, date à laquelle ce lieu de culte a succédé à un sanctuaire tout semblable. Autour des bétyles du sanctuaire de Gézer, M. Macalister a trouvé toute une nécropole d'enfants enfouis, la tête la première, dans de larges jarres. Quelques menus vases, cruches, bols, plats, accompagnaient le cadavre et avaient dû contenir des aliments. Le tout

Palestine dans l'ouvrage de H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907.

était maintenu par de la terre fine foulée dans la jarre. Parfois, une coupe fermait la jarre.

Deux cadavres offraient la particularité très nette de porter des traces de calcination. Les enfants ainsi sacrifiés étaient âgés d'environ six ans.

Quant aux autres corps d'enfants, ils ne portaient aucune trace de mutilation. De plus, venus au monde normalement, aucun n'avait dépassé l'âge d'une semaine. Donc, ces enfants n'étaient pas morts de mort naturelle : dans ce cas, en effet, l'écart entre les âges serait plus grand. L'identité d'âge ne peut s'expliquer qu'en admettant la mort violente : ces nouveaux-nés ont été brutalement étouffés dans les jarres où M. Macalister a retrouvé leurs cadavres trente-trois siècles plus tard.

Il n'est pas vraisemblable que ces enfants aient été sacrifiés pour parer a une calamité, à un fléau comme la sécheresse ou la peste[1], à une détresse pressante comme celle dont parle Diodore de Sicile. Dans ce cas, on vouait à la mort des enfants déjà formés. Seuls, les deux cadavres de six ans et portant des traces de feu peuvent rentrer dans cette classe de sacrifices.

1. Porphyre, *De Abstinentia*, 2 56.

La Bible permet de conjecturer que ces sacrifices de nouveaux-nés sont, en réalité, des sacrifices de premiers-nés. En effet, un passage

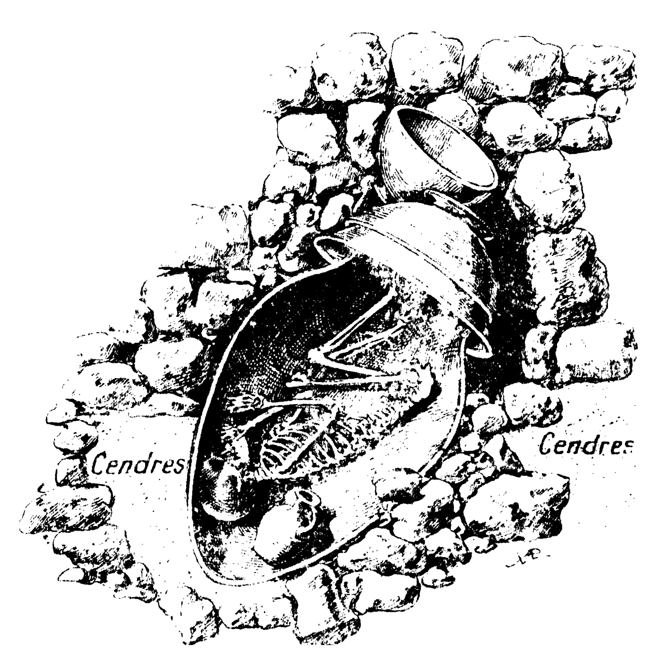


Fig. 1. — Sacrifice de fondation à Megiddo.
D'après Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I, fig. 23.

de l'*Exode* s'applique textuellement aux rites cananéens du sanctuaire de Gézer.

Exode, XXII, 28b-29 : « Tu me donneras le

premier-né de tes fils. Tu feras de même pour ta vache et ton petit bétail ; leur premier-né restera sept jours avec sa mère, au huitième jour tu me le donneras. »

Nous avons là, sous la forme ancienne, cette loi des premiers-nés, qui subira des atténuations de plus en plus marquées. Ici, il n'est pas encore question du rachat du premier-né de l'homme qui, dans la suite, deviendra obligatoire. Il est parfaitement inutile, comme on le fait généralement, de corriger le texte pour masquer ce fait capital, à savoir que les versets cités de l'*Exode* s'accordent avec la pratique des sacrifices humains en Israël à une haute époque[1]. Nous avons, d'autre part, le témoignage formel d'Ezéchiel, XX, 25-26, qui nous montre Yahvé irrité de l'infidélité des Israélites : « Aussi leur donnai-je des préceptes qui n'étaient pas bons.

1. Abstraction faite des sacrifices humains de l'époque des rois, que l'on a coutume d'attribuer uniquement à une influence cananéenne tardive, il subsiste le sacrifice de la fille de Jephté (*Juges*, XI, 30-40), le sacrifice du roi amalécite par Samuel (*I Sam.*, XV, 33), le sacrifice que les Gabaonites font « devant Yahvé » de sept fils de Saül avec l'approbation de David, pour mettre fin à une famine qui durait depuis trois ans (*II Sam.*, XXI). Enfin, le récit du sacrifice d'Isaac, cherchant à accréditer la pratique de la substitution, montre assez que les sacrifices d'enfants tenaient au plus ancien fonds des croyances israélites.

et des commandements qui n'assuraient point leur vie. Je les souillai par leurs offrandes, en ce qu'ils faisaient passer (par le feu) tous leurs premiers-nés. »

Comme Édouard Reuss l'a reconnu depuis longtemps, Ézéchiel fait allusion à l'ancienne loi qui livrait tous les premiers-nés des Israélites à Yahvé. Ézéchiel veut montrer que, lorsqu'il s'agit d'une loi mauvaise, — il suppose que Yahvé l'a prescrite précisément pour punir son peuple par lui-même, — les Israélites s'empressent de l'appliquer, tandis qu'ils se refusent à admettre les lois bienfaisantes. On conservait donc, dans la première moitié du VI[e] siècle avant notre ère, le souvenir de l'offrande légale, par le sacrifice, des premiers-nés à Yahvé. Cette pratique, nous l'avons vu, est acceptée par les plus anciens prophètes. Il ressort toutefois des découvertes de Gézer, que cette offrande n'était pas constamment faite par le feu.

On doit relever une concordance très curieuse entre la limite d'une semaine fixée par *Exode*, XXII, 29, pour l'offrande du premier-né à la divinité et l'âge ne dépassant pas une semaine constaté pour les cadavres des jarres de Gézer. Si bien qu'on est en droit d'avancer que la

règle religieuse appliquée par les Cananéens de Gézer, au XIVe siècle avant notre ère, ne différait pas de la plus vieille loi israélite, à nous connue, touchant le sacrifice des premiers-nés. Voici donc confirmée, une fois de plus, l'identité primitive des cultes cananéens et du culte israélite. Par suite, la tradition biblique qui rattache la consécration des premiers-nés à la sortie d'Égypte est sans valeur ; elle constitue une explication tardive.

D'assez bonne heure, la loi israélite prescrivit le rachat de l'enfant premier-né, comme nous le trouvons spécifié dans les rédactions insérées dans *Exode*, XIII, 12-13 et XXXIV, 19-20[1].

Enfin, dans une dernière rédaction, celle du code sacerdotal (qui ne remonte pas au delà du Ve siècle avant notre ère), non seulement la loi des premiers-nés précise les conditions du rachat et les impose, mais elle spécifie que le prix du rachat sera le bénéfice du prêtre. De

1. *Ex.*, XXXIV, 19-20ª : « Tout premier-né m'appartient, ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache et de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils. » De même *Ex.*, XIII, 12-13. L'âne ne doit pas être saigné — ni par suite mangé, — parce qu'il est considéré comme impur.



Fig. 2. — Soubassement de l'antique muraille de Jéricho.
D'après Sellin, *Mitteil. d. deutschen Orient-Gesellschaft*, n° 39, fig. 7.

plus, le délai est modifié et porté à un mois, ce qu'imposait la centralisation du culte [1].

Ainsi, nous avons pu suivre, chez les Israélites, les étapes de cette conception qui attribue les premiers-nés à la divinité, depuis la mise en pratique stricte à la manière cananéenne jusqu'au rachat obligatoire, d'abord simple sacrifice de rachat familial, comme pour le sacrifice d'Isaac, puis, lorsque le sacerdoce est solidement constitué à Jérusalem, rachat dont le bénéfice matériel revient au prêtre.

Mais pourquoi les dieux, Yahvé lui-même, exigeaient-ils de la primitive humanité le sacrifice des premiers-nés de l'homme et des animaux? Cette prescription se rattache au concept des prémices.

Le dieu de la tribu ou du pays est non seulement propriétaire du sol, mais c'est lui qui fait germer les grains et pousser les plantes. La récolte est non seulement son bien propre, mais elle est imprégnée de son essence divine. Y toucher, c'est attenter à la divinité même : la récolte est donc frappée d'interdit, ou, suivant une expression devenue courante, elle est frappée de tabou. Pour lever cet interdit et di-

1. *Lévitique*, XXVII, 26-27 ; *Nombres*, XVIII, 15-18.

poser de la récolte, on consacre les premiers fruits à la divinité. Par la vertu du sacrifice, la part ainsi consacrée concentre et absorbe le sacré qui pèse sur la récolte entière. Dès lors, ce qui reste de celle-ci peut être utilisé par l'homme. En même temps, le sacrifice a pour effet de renforcer et de donner une vie nouvelle au principe divin épars dans la récolte. Du même coup, donc, le fidèle assure son existence actuelle et sa prospérité future.

Il en est de même pour la famille. Les Cananéens et les anciens Israélites croyaient qu'on ne pouvait fonder une famille sans consacrer le premier-né à la divinité. Les moyens employés à cet effet pouvaient varier, c'était l'holocauste, c'était la mise à mort par étouffement avec inhumation dans le sol du sanctuaire, c'était aussi le sacrifice de substitution ou de rachat.

La substitution, qui a heureusement fini par triompher, a dû toujours trouver des partisans, car la fraude pieuse est de tous les temps et elle affecte des formes multiples; nous avons vu dans le récit de Diodore avec quelle ingéniosité les Carthaginois y avaient recours. Nos Cananéens du XIVe siècle avant notre ère l'ont certaine-

ment pratiquée avant qu'elle devînt légale en Israël : nous constaterons des cas très nets de substitution pour les sacrifices de fondation (fig. 4 et 5).

Dans la vallée de Yezréel, à Taannak et à Megiddo, des nécropoles d'enfants semblables à celle de Gézer ont été relevées. M. Sellin a signalé à Taannak une particularité touchant l'âge des enfants ensevelis dans des jarres qui s'explique le mieux comme une forme de sacrifice de substitution. Une moitié seulement des ensevelissements comprenait des nouveaux-nés, l'autre moitié était d'âge plus avancé, mais constamment inférieur à deux ans. Si l'on observe qu'en Orient la durée de l'allaitement est encore de deux ans, on peut supposer que la seconde moitié des enfants ensevelis dans le sanctuaire de Taannak étaient morts à la mamelle et qu'ils ont été assimilés, par une fraude pieuse, aux nouveaux-nés véritablement sacrifiés.

*
* *

Nous passons à des sacrifices humains d'une signification différente bien que, souvent, d'un matériel archéologique semblable (fig. 1) : les sacrifices de fondation destinés à créer le génie

tutélaire. On connaît la sentence contre Jéricho attribuée à Josué, après la destruction de la ville

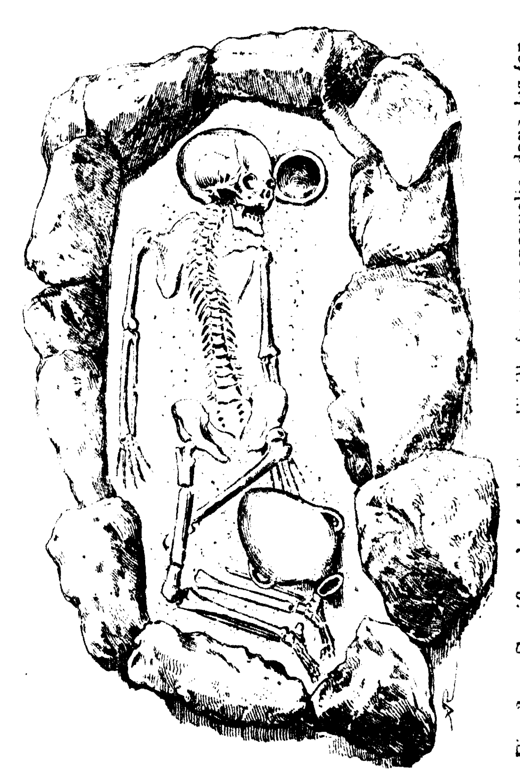


Fig. 3. — Sacrifice de fondation. Vieille femme ensevelie dans les fondations d'une maison à Gezer. D'après Macalister, *Palestine Explor. Fund, Quart. Stat.*, janvier 1904, pl. II.

par les Israélites : Quiconque voudra la relever « en posera les fondements au prix de son premier-né et les portes au prix de son plus

jeune fils[1] ». Le premier livre des *Rois* raconte, en effet, que Hiel, chargé par Achab de reconstruire, non la ville puisqu'elle est mentionnée antérieurement, mais la muraille, perdit son fils aîné lorsqu'il en jeta les fondements et le dernier de ses fils lorsqu'il posa les portes[2]. Il s'agit évidemment de sacrifices de fondation. On doit comprendre que Hiel fit enfouir le corps de son fils aîné sous les fondations du rempart, et celui de son jeune fils sous le seuil de la porte principale. Dans la suite, on aura imaginé que c'était pour accomplir un vœu de Josué; et bientôt, on aura voilé la nature du sacrifice.

M. Sellin a dégagé à Jéricho une partie de l'antique muraille (fig. 2) qui, d'après la légende, se serait écroulée au son des trompettes israélites. Sa prise a dû nécessiter de rudes assauts. Du récit légendaire conservé par le livre de Josué, on peut retenir que la ville cananéenne fut frappée de *ḥérem*, c'est-à-dire d'interdit, et qu'elle fut abandonnée quelque temps car, entre la couche de céramique cananéenne et celle de

1. Josué, VI, 26.
2. *I Rois*, XVI, 34.

céramique israélite, on a constaté une épaisseur de terre stérile.

Les fouilles en Palestine ont montré combien

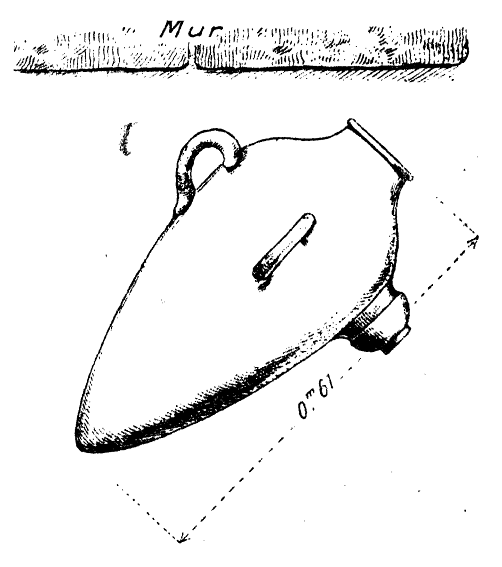


Fig. 4. — Sacrifice symbolique de fondation.
D'après Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine*, pl. 82, 1.

étaient fréquents les sacrifices humains de fondation. Tantôt ce sont des enfants (fig. 1) qui ont servi à cet usage, tantôt des adultes et même des vieillards (fig. 3). Quelques vases étaient enfouis avec le cadavre pour assurer à l'esprit

tutélaire sa provision d'eau et de nourriture; parfois, on déposait aussi une lampe.

Dès au moins le XV[e] siècle avant notre ère, les Cananéens commencent à substituer quelque simulacre à la victime humaine, tout en conservant les accessoires (fig. 4). Parmi ces derniers, la lampe prend une valeur symbolique particulière et passe au premier rang : elle représente l'âme du genie protecteur. On trouve des sacrifices de fondation constitués par une lampe placée entre deux coupes renversées l'une sur l'autre (fig. 5). Le symbolisme qui entre ici en jeu et jouira d'une grande vogue, identifie la vie à la lumière[1], comme l'explique l'Évangile selon Saint Jean, I, 4 : « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. »

Naturellement, dans le cas du sacrifice symbolique de fondation, il faut supposer des immolations d'animaux. Aujourd'hui encore, en Palestine, on pratique ainsi les sacrifices de fondation. A Jérusalem, on immole une brebis lors de la pose de la première pierre. Dans la Transjordanie, à Kerak et à Medaba, une brebis est immolée sous l'arcade intérieure dès que

1. Pour les applications archéologiques à basse époque, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, I, p. 171.

celle-ci est élevée, et on badigeonne de sang les soubassements. On recommence lors de la pose du linteau de la porte. Puis, la maison achevée, on égorgera une troisième brebis sur le seuil.

*
* *

La pratique des sacrifices humains s'est perpétuée très tard en Syrie.

Lucien de Samosate nous apprend que, de son temps, on précipitait des enfants enfermés dans un sac, du haut des murailles de Hiéropolis de Syrie, en leur criant qu'ils n'étaient pas des enfants mais des bœufs[1]. Par là, on identifiait la victime au dieu local, Hadad, fréquemment représenté sous les traits d'un bœuf ou accompagné du bœuf.

On est surpris de constater que les Romains envisageaient froidement ces pratiques et ne craignaient pas d'y participer. Quand Trajan vint à Antioche, il répéta la création du génie de la ville en immolant une jeune fille, appelée Calliope, à laquelle on éleva dans le théâtre une statue de bronze doré qui la représentait avec les attributs de la *Tyché poléôs*[2].

1. Lucien, *De dea Syra*, 58.
2. Jean Malala, *Chron.*, XI. C'était la répétition du sacrifice

M. Gauckler, qui poursuit depuis plusieurs années des fouilles à Rome, sur le Janicule, y a découvert un sanctuaire syrien dont l'abside renfermait une statue brisée de dieu assis, empruntant les traits de Jupiter, mais cachant sous cet aspect un Jupiter syrien, vraisemblablement Hadad, en tant que dieu d'Héliopolis, dont il a été trouvé des dédicaces dans le voisinage.

Sous la statue du dieu, était ménagée une petite logette construite avec des briques posées de champ. « Ce coffret, dit M. Gauckler dans sa relation des fouilles, au fond de la niche absidale ne contenait qu'un crâne d'homme adulte — pas même un crâne entier — une simple boîte crânienne. Je l'ai vidé moi-même avec le plus grand soin, assisté de MM. Nicole et Darier, qui examinaient l'un après l'autre, tous les débris que j'en retirais ; or, nous n'avons relevé nulle trace, ni de mâchoire, ni de dents, ni d'ossements incinérés, ni de mobilier quelconque, bijoux, monnaie ou verroterie. Par contre, la boîte crânienne était parfaitement intacte et coupée net, sans trace d'incinération. Elle avait

humain de fondation accompli à Antioche par Séleucus Nicator. Autres exemples de sacrifices humains en Syrie, à une basse époque, dans Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, p. 74 et suiv.

donc été sectionnée intentionnellement pour être déposée dans un ossuaire aménagé exprès pour elle et qu'elle remplit exactement[1]. » M. Gauckler a justement conclu à un sacrifice

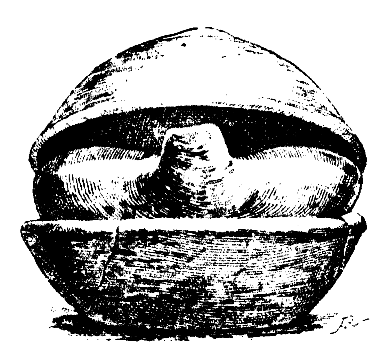


Fig. 5. — Lampe de terre cuite entre deux coupes. Sacrifice symbolique de fondation. D'après Macalister, *Pal. Expl. Fund. Q. St.*, 1903, p. 215.

humain, mais il ne s'agit pas seulement ici d'un sacrifice de fondation. La relation entre le crâne humain et la statue divine est manifeste. Nous sommes en présence d'un sacrifice de consécration par lequel on a contraint la divinité à se fixer dans la statue divine. La victime concentrant le principe divin, il suffisait d'en enfouir une partie, — ici, c'est la calotte crânienne

[1] P. Gauckler, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 2 octobre 1908.

qui avait probablement reçu l'imposition des mains du prêtre, — dans le sanctuaire, notamment sous la statue, pour assurer la présence réelle du dieu.

Nous connaissons un rite tout semblable que pratiquaient les Doumaténiens de la province romaine d'Arabie. Chaque année, cette population, nous raconte Porphyre, sacrifiait un enfant et « l'ensevelissait sous l'autel qui servait de *xoanon*[1] ». Il faut entendre par là que les habitants de Douma renouvelaient chaque année la consécration du bétyle.

*
* *

Nous en avons fini avec cette liste lugubre de sacrifices : sacrifices d'expiation, sacrifices de premiers-nés, sacrifices de fondation, sacrifices de consécration qui ont exigé tant de victimes humaines. Nous avons peine aujourd'hui à entrer dans un tel état d'esprit, aussi les modernes ont-ils souvent douté que le culte d'une société, relativement aussi civilisée que celle des Phéniciens, ait pu autoriser la pratique de telles cruautés. On a suspecté les textes classiques et les passages bibliques qui les rela-

1. Dans Eusèbe, *Praep. evang.*, 156.

taient sous prétexte qu'ils émanaient de milieux hostiles ou mal renseignés. Mais les fouilles pratiquées en Palestine dans ces dix dernières années nous mettent en présence de la réalité et, nous reportant plus de trois mille ans en arrière, elles nous fournissent la preuve matérielle que les Cananéens n'hésitaient pas à sacrifier leurs propres enfants pour complaire aux divinités qu'incorporaient de rudes blocs de pierre dressés. Parallèlement aux textes et les éclairant vivement, ces découvertes témoignent des longs efforts et des subterfuges tentés par ces peuples pour se dégager de la dure obligation du sacrifice humain.

UN PÈLERINAGE A NÉMI

PAR

M. R. CAGNAT

L'automne dernier, par une de ces radieuses matinées dont l'Italie a le secret, je prenais, un peu à votre intention, le tramway qui stationne, à Rome, sur la place des Thermes de Dioclétien, et qui part de là, toutes les heures, pour les villages voisins de la capitale, aussi célèbres par leur pittoresque que par leurs vins, nommés les *Castelli romani*.

La voiture traverse d'abord les nouveaux quartiers de Rome, successeurs des grands et beaux jardins qui entouraient jadis la Ville éternelle, ceux de Lollia Paulina, femme de Caligula, de Mécène, le célèbre ami d'Auguste, du consul Lamia, d'autres encore. A Saint-Jean-de-Latran, on entre dans la campagne. La route est, pendant une quinzaine de kilomètres, sin-

gulièrement monotone : on roule au milieu d'une immense plaine, couverte d'une herbe pâle, prolongée à perte de vue, où l'œil ne peut s'arrêter que sur la longue file de vieux aqueducs ruinés, ou sur quelque grand tombeau caché sous un manteau de verdure. Une étrange tristesse règne sur tout ce paysage. C'était la saison où les Romains ont l'habitude de chasser l'alouette. De loin en loin, nous les voyions, par groupes de deux ou de trois, debout auprès de hautes perches surmontées d'une chouette vivante. Cet animal archéologique, assurément à sa place dans le voisinage du Capitole, a, parait-il, la spécialité d'attirer les petits oiseaux qui viennent, en étourdis, voler autour de lui. Aussi les coups de fusil partaient-ils de tous côtés et la fumée bleuâtre s'envolait dans la buée matinale.

Peu à peu, cependant, grossissait au loin la masse des monts Albains dominés par le sommet élevé que l'on nomme Monte-Cavo. En une heure nous sommes arrivés au pied de la montagne.

Le spectacle change entièrement : à l'herbe des pâturages succède une végétation abondante, l'olivier, les arbres fruitiers, les vignes, les vignes

surtout, étroitement enlacées aux branches, courant, en souples guirlandes, d'un tronc à un autre. La vendange s'achevait à peine ; on croisait des voitures chargées de raisins et gaiement escortées de vendangeurs. A gauche, voici Frascati qui s'étale coquettement au milieu d'une verdure luxuriante ; à droite c'est Marino, avec ses maisons qui tombent à pic, comme autant de donjons suspendus au-dessus du vide. Quelques instants d'arrêt sur la place de la ville, puis le tramway reprend sa course. Tout d'un coup, un trou s'ouvre à gauche, un abîme immense entouré de verdure ; un lac miroite dans les profondeurs, celui d'Albano : séjour célèbre dans l'antiquité autant qu'à notre époque, lieu de villégiature des Romains d'aujourd'hui, dont les villas ont remplacé celles de Pompée et de Domitien.

Après Albano on passe à Ariccia, — j'en parlerai tout à l'heure plus longuement, — puis on arrive à Genzano, petite ville, joliment située, qui est le point terminus du voyage. On est à 450 mètres d'altitude, entouré de tous côtés de restes vénérables, pleins de vieux souvenirs : au nord, Albe-la-Longue, la mère de Rome, se cache dans un repli de la montagne ; au sud,

sur une éminence, Lanuvium brille au soleil. Au sommet du Monte-Cavo s'élevait le temple de Jupiter Latialis, construit par Tarquin le Superbe, où se célébraient les fêtes de la Confédération latine; au pied de la colline, que couronne Genzano, dort le lac de Némi.

Je connais peu de paysages plus beaux, d'une beauté plus grave, plus souverainement calme que le lac de Némi. Il occupe le fond d'un ancien cratère, comme celui d'Albano, mais son étendue est bien moindre : il ne mesure pas plus de 4 kilomètres de tour Les pentes qui forment les parois de ce vaste cône sont couvertes d'une végétation luxuriante qui déborde de toutes parts sur les crêtes et va mourir dans l'eau. De nombreuses essences d'arbres ou d'arbustes y voisinent : le chêne vert et le pin parasol, l'orme et le châtaignier, la broussaille et la vigne. Mais, chose étrange, cette verdure, même sous les feux du soleil, garde une teinte sombre et discrète. Seuls, deux taches blanches tranchent sur la sévérité de l'ensemble : Genzano au sud-ouest avec son clocher, Némi au nord-est avec son château. Sombres aussi sont les eaux silencieuses du lac ; elles ne connaissent point les teintes écla-

tantes des lacs de l'Italie du Nord, ni les bleus estompés des lacs d'Annecy et du Bourget; leur surface a les reflets métalliques, l'aspect glacial et mystérieux de l'airain. On s'étonne que les anciens n'aient point placé sur ces bords l'entrée des Enfers plutôt qu'aux rives de l'Averne.

Ce lac était formé et le pays environnant était habité longtemps avant que le dernier cratère fût fermé dans le massif des monts Albains; mais la population qui l'occupait alors devait mener une existence bien précaire et, en tout cas, singulièrement agitée. Toujours sous la menace de quelque nouvelle éruption, ces êtres primitifs vivaient dans un émoi continuel : on peut se figurer aisément leur effroi devant les commotions qui secouaient brusquement le sol, devant le ciel obscurci par les cendres qui tombaient sur la campagne, devant la lave qui les forçait d'abandonner en toute hâte leurs villages, devant les grondements sourds ou les paroxysmes éclatants qui se répercutaient de colline en colline. Un pareil milieu ne pouvait donner naissance qu'à des légendes terribles.

Et en effet, dans ce sévère et beau paysage, dans cette contrée sauvage qui fut longtemps

et presque jusqu'à nos jours, un repaire de brigands, se déroulaient jadis, disait-on, des scènes dramatiques. Le géographe Strabon, Servius, le commentateur de Virgile, d'autres encore nous en ont gardé le souvenir. « En avant du bois sacré, écrit Strabon, est un lac — on dirait presque une mer — environné comme le bois et le temple, d'une chaîne ininterrompue de coteaux élevés, qui donnent à cet endroit l'aspect d'un abîme. Là règne une coutume barbare et vraiment scythique : car on nomme prêtre celui qui a tué de sa main son prédécesseur. » Au milieu du bocage, en effet, croissait un certain arbre, dont aucune branche ne devait être cueillie et autour duquel, pendant toute la journée et aussi pendant une partie de la nuit, on voyait errer le titulaire du sacerdoce ; il tenait à la main une épée et regardait avec inquiétude, de toutes parts, prêt à se défendre contre les attaques. C'est que l'étranger qui avait pu réussir à arracher un rameau de l'arbre sacré acquérait, par là même, le droit de le provoquer en combat singulier ; ce rameau était, d'ailleurs, ajoute encore la tradition, le rameau d'or, toujours renaissant, que sur l'ordre de la Sibylle, Enée avait cueilli

avant de descendre aux Enfers. Si le nouveau venu, après un combat sans merci, arrivait à tuer son rival, il prenait sa place et occupait l'emploi à son tour, jusqu'à ce qu'il tombât lui-même sous les coups d'un plus fort. Cette fonction si précaire, si pleine d'angoisses et de dangers, lui conférait le titre de Roi du Bois, *rex Nemorensis* ; mais « aucune tête couronnée, dit M. Frazer, ne fut jamais plus inquiète, et ne vit dans son sommeil de rêves plus terribles. D'un bout de l'année à l'autre, été comme hiver, que le temps fût beau ou laid, il devait veiller seul et ne pouvait dormir qu'au péril de sa vie. La moindre distraction dans sa surveillance, la moindre diminution de sa force ou de son adresse le mettait en danger. La vieillesse était pour lui une condamnation à mort. »

Les choses se passaient encore ainsi au commencement de l'époque impériale, puisque, au dire de Suétone, le même prêtre étant depuis plusieurs années en possession de la royauté à Némi, l'empereur Caligula lui suscita un concurrent plus robuste qui le mit à mort. La coutume persistait même, d'après des témoignages contemporains, à l'époque des Antonins.

Quelle est l'origine de ce singulier sacerdoce ? Comment a-t-on essayé de l'expliquer ? Peut-on arriver à le faire ? C'est ce que vous me dispenserez de vous dire aujourd'hui. Il faudrait un livre entier, comme celui que M. Frazer a écrit sous le titre de « *Le Rameau d'or* », pour discuter une semblable question — sans arriver, d'ailleurs, à un resultat scientifiquement certain. Il me suffira de vous avoir rappelé ce que racontait la legende du Roi de Némi et dans quel milieu se placent ceux qui en sont les héros.

Ce n'est point, au reste, le seul récit merveilleux que les auteurs anciens nous aient conservé sur Némi et sur son bois sacré. Au bord du lac existait — et j'en parlerai tout à l'heure plus longuement — un temple de Diane. Or, suivant certains, cette Diane n'était autre que la Diane Taurique. Oreste, raconte Servius, après avoir tué le roi Thoas, souverain de la Chersonèse, prit la fuite, enlevant sa sœur et emportant avec elle la statue de Diane ; il les emmena en Italie et les établit dans le voisinage d'Aricie. On sait que l'Artémis scythique était l'objet d'un culte sanglant : on sacrifiait sur les autels tout étranger qui abordait dans le pays.

Voilà qui explique très bien la genèse de l'invention romanesque que je viens de rapporter. Une Diane adorée dans une contrée où règnait la coutume cruelle qui présidait à la succession des prêtres de Némi ne pouvait être qu'une Diane barbare et sanguinaire. De là à l'identifier à l'Artémis de Scythie, cette figure farouche popularisée par la poésie et la tragédie, il n'y avait qu'un pas et le pas fut rapidement franchi. Bien entendu, les pauvres gens du Latium qui accouraient à Némi pour implorer le secours de la déesse ne se souciaient point de cette mythologie compliquée ; ils ne connaissaient que la vieille divinité qui, de temps immémorial, guérissait les maux du corps et consolait les douleurs, et se souciaient fort peu de savoir si elle était parente, ou non, de la Diane de Tauride dont la grecque Iphigénie avait été prêtresse.

Sur ces deux légendes, d'autres s'étaient encore greffées. Le bois sacré avait donné asile à deux divinités secondaires. Nous y trouvons d'abord la nymphe Egérie, la compagne et la conseillère de Numa. A la mort de son époux, elle s'était réfugiée dans cet asile écarté pour pleurer à loisir, jusqu'au jour où Diane lui ren-

dit le repos en la changeant en fontaine. Ovide nous a conté cette métamorphose (traduction de Th. Corneille) :

D'une tranquille mort sa vieillesse est suivie ;
Mais quel terrible coup dans le cœur d'Egérie !
Désolée, abattue, elle gémit, s'écrie
Et fuyant mille objets qui pourraient la blesser,
Dans le bois d'Aricie, elle va s'enfoncer.
Là, par les vifs regrets où l'amour la condamne,
Elle interrompt le culte ordonné pour Diane,
Depuis que par Oreste en ce lieu retiré
Son simulacre mis s'y trouve révéré.
Combien hélas, combien, pour adoucir ses peines,
Les Nymphes de ce bois et celles des fontaines
Font-elles chaque jour d'inutiles efforts
Contre le désespoir que marquent ses transports !
Ses ennuis, dont le temps ne peut la consoler,
Ne font de jour en jour que se renouveler.
Enfin, couchée un jour au pied d'une montagne,
Pleine de la douleur qui partout l'accompagne,
Elle se fond en pleurs et fait, plus que jamais,
Sur le mal qui l'accable entendre ses regrets.
Diane en est touchée, et, pour finir sa peine,
Elle fait de son corps une large fontaine,
Dont les eaux sous son nom commençant à courir,
Abondantes toujours, coulent sans se tarir.

Inutile de vous dire, n'est-ce pas, que cette

nymphe Egérie n'est que la personnification d'une fontaine vénérée à côté de Diane, comme divinité mineure. La source existait encore il y a quelques années et tombait dans le lac de Némi en gracieuses cascades, à l'endroit appelé *Le Mole ;* depuis, elle a été captée et conduite à Albano. Elle a des qualités naturelles qui n'avaient pas échappé aux Romains ; nous verrons que les dévots de Diane en usaient ; les poètes eux-mêmes s'y abreuvaient : « Moi aussi, j'en ai bu, dit Ovide, et souvent, mais à petites gorgées : c'est Egérie qui fournit ces eaux, la déesse chère aux Camènes. » Il paraît même qu'elle est efficace pour les archéologues. M. Lanciani affirme qu'il a recouvré la santé et les forces en suivant cette vieille cure et qu'il pourrait, en toute honnêteté, apporter son offrande à la divinité secourable, depuis si longtemps oubliée.

Heureuses gens d'Albano qui peuvent, chaque jour, boire les larmes de la nymphe Egérie!

Autre divinité secondaire locale : Virbius, qui n'aurait été autre que le jeune Hippolyte, dont vous connaissez tous la fin lamentable, sous les pieds de ses chevaux affolés. Cette fois

c'est Virgile qu'il faut interroger (traduction de Delille) :

Victime, nous dit-on, d'un discours suborneur,
Hippolyte périt en proie à la colère
D'une injuste marâtre et d'un crédule père ;
Et, ministres fougueux de leurs cruels transports,
Ses chevaux effrénés déchirèrent son corps.
En faveur de Diane et des pleurs d'Aricie,
L'art puissant de Péan le rendit à la vie.....
Mais Diane cacha l'objet de tant de pleurs
Dans les plus noirs abris de ses bois protecteurs
Et la nymphe Egérie en fut dépositaire.
C'est là que, loin du monde, inconnu, solitaire,
Le héros coule en paix ses jours mystérieux ;
Mais pour tromper l'oreille aussi bien que les yeux,
Appelé Virbius par la belle Egérie,
Il prit un autre nom avec une autre vie.
Les coursiers, cependant, sont bannis de ces bois.

Le dernier vers vous donne la raison de l'assimilation faite entre Virbius et Hippolyte. Du moment que les chevaux ne pouvaient pas pénétrer dans le bois sacré d'Aricie, c'est qu'il devait y avoir là quelque personnage auquel ils avaient été funestes, ce qui était précisément le cas d'Hippolyte. Virbius ne pouvait donc être qu'Hippolyte. Servius, lui, l'identifiait au Soleil. Je ne suivrai pas les auteurs modernes dans les

hypothèses qu'ils ont mises en avant au sujet de ce dieu mystérieux ; car c'est à faire avec moi un pèlerinage véritable que je vous ai convoqués, non à visiter des sanctuaires imaginaires.

On a longtemps discuté pour savoir à quel endroit précis s'élevait autrefois le temple de la *Diana Nemorensis* et l'on a émis plusieurs opinions différentes jusqu'au jour où l'on est arrivé à en retrouver des restes indéniables. Dès lors, il ne restait plus qu'à fouiller l'édifice et ses environs pour être fixé soit sur la nature de la divinité, soit sur le culte qu'on lui rendait, soit sur la qualité de ses adorateurs. C'est le résultat de ces fouilles, plusieurs fois reprises et abandonnées, qu'il convient d'abord de vous exposer.

A une centaine de mètres du lac, au pied de la petite ville de Némi, vers le couchant, existe une plate-forme artificielle de 300 mètres de long sur 170 de large, qui regarde le sud. L'endroit, appelé *Il Giardino*, est la propriété de la famille Orsini. La plate-forme repose à la partie antérieure sur un mur de soutènement, épaulé par des contreforts triangulaires, et se termine du côté opposé par une muraille, ornée de niches et précédée d'un portique, soutenu

par des colonnes doriques, qui empêche le glissement des terres sur la pente. C'était là l'emplacement du temple de Diane, l'*area* où il s'élevait.

Le sanctuaire se trouvait, non pas au centre même de la plate-forme suivant l'usage, mais plus rapproché de l'angle septentrional. Les murs en ont disparu depuis longtemps. Il n'en reste plus que des traces bien misérables, assez cependant pour qu'on puisse constater que son soubassement mesurait 30 mètres sur 15 et qu'il était divisé, suivant l'usage, en *pronaos* ou vestibule, en *cella* ou sanctuaire et en *opistodome* ou colonnade postérieure.

Sur le reste de la plate-forme étaient dispersées des constructions plus humbles, irrégulièrement disposées, comme ils advient dans les édifices religieux, toutes les fois que l'on n'obéit point à un plan d'ensemble et qu'on est contraint de céder chaque jour quelque partie de mur ou d'édifice à la dévotion envahissante des fidèles. C'était surtout, naturellement, des chapelles, des autels plus ou moins riches, ornés d'ex-votos et de statuettes : tels les deux petits sanctuaires d'Isis dont je reparlerai tout à l'heure et un autre, élevé à

l'époque d'Auguste par un fils du roi des Parthes, Phraatès.

Un peu plus loin, en dehors de l'enceinte sacrée, vers le nord-ouest, on a trouvé les restes des habitations réservées aux prêtres et à leurs auxiliaires ; et aussi des piscines, éléments indéniables de l'établissement hydrothérapique annexé au temple. Il semble bien, en effet, que cet Artemisium avait le double caractère de lieu de piété et d'hôpital. Il en était bien souvent ainsi dans l'antiquité et point n'est besoin de sortir de France pour trouver, à notre époque encore, des exemples d'une telle dualité. Vitruve fait même, de cette dualité, un des préceptes de son traité d'architecture. « La bienséance, dit-il, sera conforme à la nature des lieux si l'on choisit les endroits où l'air est le plus sain et les fontaines les plus salutaires, pour y placer des temples, principalement ceux qu'on élève à Esculape et à la Santé et aux autres divinités auxquelles on attribue la vertu d'opérer le plus de guérisons. Les malades qui passeront d'un endroit malsain dans un lieu dont l'air est pur et qui feront usage d'eaux salubres se guériront plus promptement. D'où il résultera que la nature du lieu fera

naître, en faveur de la divinité, une dévotion plus grande. »

Bon nombre de sanctuaires répondaient à ces conditions. Je n'en veux pour exemple que le temple d'Esculape situé à Rome, au centre de l'île du Tibre : la source bienfaisante dont usaient les malades dort aujourd'hui encore au fond du puits encastré dans les marches du maître-autel de l'église Saint-Barthélemy. On lisait autrefois sur la margelle ces mots bien significatifs : « Que celui qui a soif vienne vers la source et y puise une boisson salutaire ! » Diane ou plutôt la nymphe Egérie, son auxiliaire, pouvaient adresser un semblable appel aux pèlerins de Némi.

Les guérisons n'étaient pas rares — naturellement — dans le temple de Diane; et pour l'en remercier, on lui consacrait des ex-votos en terre cuite ou en métal, image de la déesse, portrait du malade, membre guéri, objets personnels, boutons, fibules, bracelets, anneaux, épingles, lampes, vases, monnaies de toute nature, y compris celles qui ont reçu le nom d'*aes rude*, voire même des instruments de chirurgie. Car il semble bien qu'à Némi les eaux n'étaient pas le seul mode de guérison

employé et que l'habileté toute technique des prêtres était bien pour quelque chose dans la bonne renommée du lieu. Certaines terres-cuites fournissent à cet égard des renseignements concluants. Sur les unes on voit des femmes enceintes, sur d'autres de jeunes mères allaitant leurs nourrissons. La Diane du lieu était donc une Diane-Lucine, celle qui préside à la naissance des enfants. Mais elle avait aussi pouvoir sur d'autres malades. Parmi les objets provenant de Némi, qui sont exposés aujourd'hui dans les vitrines du Musée des Thermes, à Rome, on remarque, à côté d'images de pieds, de mains, et d'oreilles ou d'autres parties du corps humain, des terres-cuites qui représentent des ventres largement ouverts; dans la fente béante on a figuré des viscères à nu. Les spécialistes qui ont étudié ces pièces anatomiques d'un autre âge ont déclaré, paraît-il, que l'œuvre était trop grossière pour qu'on pût en tirer des enseignements précis; du moins doit-on conclure, de leur existence même, que, parmi les malades affluant à Némi, certains avaient subi de terribles opérations et, rendus à la santé, tenaient à offrir à la divinité

bienfaisante une preuve manifeste de leur reconnaissance.

Des places spéciales étaient réservées dans le sanctuaire à ces ex-votos. C'étaient soit des surfaces verticales, des pans de murs garnis de clous auxquels on suspendait les terres-cuites ou les bronzes, soit des surfaces horizontales, planches ou dalles de pierre, où on déposait les objets en équilibre. Quand l'accumulation des ex-votos était trop considérable, et que les abords du temple commençaient à être encombrés, ce qui devait arriver relativement assez vite, il fallait trouver un moyen de faire de la place pour les offrandes futures ; d'autre part, on ne pouvait pas détruire des objets consacrés à la divinité et, par suite, à jamais exclus du monde profane, ni les rejeter simplement dans la circulation à la disposition des marchands avisés qui les auraient mis en vente une seconde fois. On creusait donc dans un coin de l'area du temple des fosses profondes, — ce que l'on nommait des *favissae*, — et l'on y enfouissait pieusement, après les avoir auparavant brisés ou détériorés, ces humbles présents de la piété populaire. L'archéologie, qui n'est retenue par aucun scrupule religieux,

n'hésite pas, quand le hasard lui offre cette bonne fortune, à vider ces dépôts vénérables, comme elle vide les tombes les plus secrètes. C'est ce qui est advenu à Némi, aussi bien qu'ailleurs; on a tiré des *favissae* de l'area la plus grande partie des ex-votos dont je viens de vous parler; les autres ont été recueillis çà et là, au cours des fouilles, sur toute l'étendue du terrain consacré, ou dans les chapelles qui entouraient la cour.

On aimerait, à l'aide des fragments d'architecture de toute sorte trouvés en même temps, à se faire une idée de l'édifice lui-même, de sa disposition extérieure et intérieure, de son ornementation, de ses richesses; mais tout cela nous le devinons plutôt que nous ne le voyons véritablement.

Des antéfixes en terre cuite, représentant Diane elle-même, ont été exhumées tout autour de l'enceinte consacrée; elles garnissaient donc le bord du toit des portiques latéraux. D'autres, figurant des sujets différents, appartenaient aux diverses chapelles. Des tuiles de bronze doré proviennent assurément de la couverture du temple; on rapporte au revêtement de la *cella* des plaques de métal pareillement dorées.

Il a pu être établi aussi que la frise du sanctuaire était divisée, de place en place, par des représentations de carquois, en bronze doré, comme celles des temples doriques l'étaient par des triglyphes.

Un simple détail permet de se rendre compte des richesses extraordinaires que la Diane d'Aricie devait posséder et des dons précieux de toute sorte qu'on lui apportait journellement. On sait que le catalogue des objets de prix et des œuvres d'art appartenant aux temples était soigneusement conservé dans leurs archives; quelquefois même il était gravé sur le marbre ou sur la pierre. Or, en 1871, on trouva, dans l'Artémisium de Némi, sur un pilier, transporté aujourd'hui au château Orsini, le document suivant :

Objets offerts aux deux chapelles d'Isis.

Première chapelle. — Dix-sept statues; une tête du Soleil; quatre statues d'argent; un bouclier; deux autels de bronze; un trépied d'airain; une coupe d'argent et une patère; un diadème orné de gemmes; un sistre d'argent doré; une coupe dorée; une patère ornée d'épis; un collier de béryles; deux bracelets avec gemmes; autre collier avec perles au

nombre de sept; un pendant d'oreilles de dix perles; deux coquillages précieux; une couronne ornée de perles, de vingt-et-une topazes et de quatre-vingt-quatre escarboucles; une balustrade de bronze soutenue par huit hermès, en dehors et en dedans; vêtement de lin : une tunique, un pallium, une ceinture avec application d'argent, une stola; autre vêtement de lin sans application.

Deuxième chapelle. — Un vêtement de soie pourpre et couleur turquoise; une vasque de marbre soutenue par une colonnette; une hydrie, un costume de lin pourpre avec des broderies d'or et une ceinture d'or; deux tuniques, l'une avec, l'autre sans ceinture et un petit manteau; un costume blanc, tunique, stola, ceinture et pallium.

Si deux sanctuaires secondaires, consacrés à une divinité étrangère, renfermaient une série d'objets si précieux, quels devaient être les trésors amassés dans l'Artémisium lui-même!

L'examen de tous les débris découverts à l'emplacement du temple nous amène encore à d'autres conclusions. On peut en déduire que le sanctuaire eut une très longue durée. Le culte de Diane dut être inauguré en ce lieu à

une époque qui se perd dans la nuit des temps. Exception faite, pourtant, de ces bronzes grossiers que l'on nomme *aes rude*, on ne remonte pas plus loin par les documents que le IVe siècle avant J.-C. Le moment de la plus grande prospérité se place au dernier siècle de la République et aux deux premiers siècles de l'Empire. A cette période appartiennent les offrandes les plus riches et les plus nombreuses. Le temple continua d'être fréquenté au moins jusqu'aux environs du Ve siècle, ainsi que l'attestent les monnaies de Probus et de Constantin rencontrées dans les déblais.

Que devint-il ensuite dans l'écroulement du paganisme ? Il suffit, pour répondre à la question, de rappeler qu'en 1895 on a trouvé, tout près de l'*area*, les restes d'un four à chaux.

Or, pendant cette longue série d'années il fut d'usage de célébrer particulièrement à Némi un certain jour de l'année, celui des Ides d'août le 13 de ce mois, qui était également, à Rome même, l'occasion de fêtes religieuses sur l'Aventin, au temple de Diane. Ce jour-là, les femmes se rendaient en pèlerinage à Némi pour remercier la déesse de ses faveurs ou lui

en demander de nouvelles. Ecoutez à ce sujet, le poète Ovide, dans ses *Fastes* :

« Dans la vallée d'Aricie, entouré d'une épaisse forêt, est un lac, depuis longtemps consacré par la religion. Là se cache Hippolyte, déchiré par ses coursiers ; aussi jamais ne voit-on de chevaux en ces lieux. Des voiles pendent en larges tissus le long des buissons et la reconnaissance a consacré un grand nombre de tableaux à la déesse. Souvent, après un vœu exaucé, le front ceint de couronnes, les femmes romaines viennent en ce lieu portant à la main des cierges allumés. »

La fête avait lieu la nuit, à la lueur des torches. Pour arriver à Némi, à l'heure dite, il fallait quitter Rome dès le matin, si l'on avait les moyens de transport ou la force physique nécessaires pour franchir en une journée la distance de 30 kilomètres environ qui séparait les deux points ; sinon on divisait la course par étapes. Le chemin était superbe : on suivait d'un bout à l'autre la fameuse voie Appienne, la « reine des voies romaines ». Nul n'ignore qu'elle existe encore aujourd'hui, presque intacte sur un bon nombre de kilomètres et qu'elle a été étudiée dans le plus grand détail par ceux

qui se sont occupés de la topographie du Latium. Il est donc assez aisé de suivre pas à pas, pour ainsi dire, les dames romaines dans leur voyage et de faire, en leur compagnie, comme Ovide, leur pèlerinage annuel. Nous aurons, d'ailleurs, un autre camarade de route, le poète Horace. Un jour, vous le savez, il lui prit envie de voyager et de se rendre à Brindes, où était Antoine et où l'on attendait Octave ; pour y arriver il fallait prendre la voie Appienne. Le récit de ce voyage forme le sujet d'une de ses satires. Le conteur n'insiste pas beaucoup sur sa première journée, sans doute parce que le terrain était trop connu des Romains de Rome pour qu'il fût intéressant d'en parler, et aussi, parce qu'il ne lui était rien arrivé qui sortît de l'ordinaire ; mais les commentateurs modernes ont comblé la lacune et suppléé à son silence. Nous leur demanderons à l'occasion des renseignements.

Donc, au jour dit, la foule des femmes qui voulaient se rendre à Némi pour faire leurs dévotions prenait la direction de la voie Appienne et là, chacune, suivant ses ressources ou ses préférences, se mettait en route. Les plus modestes partaient à pied, la robe retroussée, en

bande joyeuse ; d'autres montaient sur un cheval ou sur un mulet, surtout les malades, assez vigoureuses encore pour pouvoir se passer d'un brancard ou d'une petite voiture. Les plus fortunées se faisaient porter en litière par leurs esclaves ou s'installaient commodément dans un chariot bien attelé. Lorsqu'on n'en possédait pas en propre, on s'adressait à des loueurs, à des corporations de voituriers, comme il en existait aux portes de toutes les grandes villes. La vieille voie romaine, pourtant si fréquentée d'habitude, prenait ce jour-là une animation extraordinaire. On n'y rencontrait plus seulement l'homme riche, fatigué de la ville, qui se rendait à sa villa, ou l'affranchi, fier de sa récente fortune, qui venait faire montre de ses chevaux de prix ; ou le commerçant qui se dirigeait en hâte vers les ports de Pouzzoles et de Brindes, points d'attache de ses bateaux ; ou le campagnard qui apportait au marché ses fruits et ses légumes, au pas d'un bœuf placide ou d'un âne têtu ; mais un mélange de tous les âges et de toutes les conditions : des femmes vieilles et malades et des jeunes filles, des mères et de petits enfants, vêtus des couleurs les plus diverses, riant, bavardant, criant. Tel était le

spectacle qu'offraient naguère nos routes de France, aux abords de pèlerinages célèbres, alors qu'il n'existait ni chemins de fer, ni trains de plaisir ; c'est celui que le voyageur peut encore contempler dans le pays d'Orient, au voisinage de quelque tombeau vénéré, où les femmes se rendent à jour fixe pour honorer la sainte qui y repose, portant au bras, dans quelque étoffe voyante ou dans quelque panier, les provisions de bouche nécessaires et tenant à la main les cierges multicolores chers à leur piété.

La voie Appienne sortait de Rome par la porte Capène et, dès les premiers pas, on voyageait en pleine histoire ou, si vous voulez, en pleine légende. C'est devant la porte Capène qu'Horace vainqueur avait rencontré sa sœur Camille et que, outré des reproches qu'elle lui adressait, il l'avait assassinée en s'écriant : « Meurs, avec ton amour déplacé, femme oublieuse de tes frères morts et de ton mari, oublieuse de ta patrie ! et que meure ainsi quiconque pleurera un ennemi de Rome. » On avait enseveli la jeune femme tout auprès, au bord de la route, sous un tombeau monumental. Un peu en avant reposaient, dans une ancienne carrière de tuf,

transformée en crypte, que l'on visite aujourd'hui encore, la série des illustres Scipions ; les uns, comme Barbatus, grand-père de l'Africain, dans des sarcophages élégants ; les autres dans de simples excavations, creusées à même le roc. Puis on passait sous un arc de triomphe élevé à Drusus par le sénat en souvenir de ses victoires ; la statue équestre du personnage le surmontait, accostée de deux trophées. La porte franchie, on avait devant soi la campagne romaine. Et dès lors commençait pour le voyageur une longue pérégrination entre deux files interminables de monuments funéraires, de toute taille et de toute forme, qui bordaient le chemin à droite et à gauche. Pour qui ne craignait point de remuer les souvenirs du passé, il y avait là ample matière à la curiosité, et pour qui en était capable, à la réflexion. On n'avait pas franchi un mille depuis la porte qu'on avait déjà dépassé le tombeau de la famille de l'empereur Septime Sévère ; celui d'un favori de Domitien, Abascantus, et de sa femme ; le colombaire des esclaves et des affranchis de Livie, femme d'Auguste, où plus de quatre cents urnes cinéraires étaient enfermées. Un mille plus loin on se trouvait en présence

d'un grand monument circulaire, encore debout aujourd'hui. Sur la face, dans un cadre, se lisent les mots : « Tombeau de Caecilia Metella, fille de Q. Caecilius Creticus, femme de Crassus ». Il fut élevé une cinquantaine d'années avant notre ère. Sa partie supérieure se terminait jadis par un cône surmonté de quelque ornement pointu : au moyen âge on rasa cette couverture et on fit du sommet de la tour la plate-forme d'une forteresse. La famille Caetani qui la possédait alors, s'y retrancha pour pouvoir surveiller à son aise les mouvements de son ennemie, la famille des Colonna. Les créneaux qui couronnent l'édifice remontent à cette époque. Cette transformation la sauva.

Au quatrième mille, en passant devant le tombeau du philosophe Sénèque, on pouvait se rappeler la noblesse de sa mort et méditer sur la reconnaissance des empereurs. Tacite nous a raconté comment l'illustre précepteur de Néron revenant de Campanie, s'était arrêté dans une propriété qu'il possédait à cet endroit. Il était à peine arrivé qu'un centurion se présente lui, de la part du prince, pour lui signifier son arrêt de mort. Cette nouvelle n'abattit point sa fermeté d'âme ; entouré de ses amis, qui fon-

daient en larmes, il les consolait; il leur léguait, disait-il, l'image de sa vie; il les exhortait à suivre les préceptes de la philosophie. Puis, après avoir embrassé sa femme, il se fit ouvrir les veines du bras. Mais, comme son corps était affaibli par la vieillesse et par un régime austère, et ne laissait échapper le sang que goutte à goutte, il ordonna que, pour hâter la mort, on lui coupât les veines des jambes et des jarrets. Comme la fin était encore trop lente à venir, il avala du poison; enfin on le porta au bain, dans l'étuve brûlante, dont la vapeur le suffoqua.

Le cinquième mille avait été témoin d'un fait plus célèbre encore. Là s'était livré le combat des Horaces et des Curiaces; là étaient tombés deux des champions de Rome. La lutte héroïque de ces héros est trop connue pour qu'il soit besoin d'y insister. Je me contenterai de vous rappeler qu'au dire de Tite-Live, on voyait encore de son temps les tombeaux de ces braves, à la place où chacun d'eux avait reçu la mort, « les deux Romains ensemble et plus près d'Albe, les trois Albains, du côté de Rome, à quelque distance les uns des autres, suivant qu'ils avaient combattu ». Or il existe, au cinquième

mille de la voie, deux tombeaux circulaires, en forme de tumulus, que chaque printemps recouvre d'un tapis de verdure et de fleurs sauvages. La piété populaire leur a donné le nom de « tombeaux des Horaces », et la nature semble vouloir y réaliser le vœu du vieil Horace:

Que des plus nobles fleurs leurs tombes soient couvertes!

Scientifiquement, rien n'autorise à croire que l'appellation soit méritée, bien au contraire; mais est-il plus certain que les Horaces aient jamais existé, qu'ils aient jamais combattu contre les Curiaces? A des personnages légendaires, il faut bien créer des tombeaux légendaires. Il suffisait à ceux qui passaient devant ces tombes de savoir qu'ils s'inclinaient devant des soldats morts pour la gloire de leur patrie et, pour ainsi dire, devant leur patrie elle-même.

Une sépulture plus modeste faisait vis-à-vis à ces tumulus, de l'autre côté de la voie. Le défunt, M. Caecilius, peut-être un parent de Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, y avait fait inscrire une épitaphe en vers, digne d'attirer les regards des voyageurs : « Ce monument, y était-il dit, a été fait pour Marcus Cae-

cilius. Passant, il m'est agréable de te voir arrêté auprès de ma demeure. Bonne réussite dans tes affaires, bonne santé et dors sans soucis ! » On ne saurait être plus accueillant que ce défunt.

Au delà, il n'existait plus de tombeaux notables ; et pourtant l'un d'eux, aux environs du sixième mille, n'eût pas manqué d'attirer l'attention des dévotes de Diane et d'exciter leur curiosité, si elles avaient pu prévoir la fable que les savants du moyen âge devaient inventer à son sujet. En avril 1485, on y fit une découverte qui émut fortement les contemporains. L'un d'eux écrivit, à ce propos, à son correspondant :

« Connaissant votre amour des nouveautés, je vous envoie la nouvelle d'une trouvaille qui vient d'être faite sur la voie Appienne, à cinq milles de la porte, à l'endroit appelé *Statuario*. Quelques ouvriers, en cherchant des pierres et des marbres, découvrirent un sarcophage de grande beauté : il contenait un corps de femme avec une tresse de cheveux derrière la tête, à la façon des Hongrois de nos jours. Le cadavre était couvert d'un vêtement tissé d'or et attaché avec des cordelettes d'or. Vêtement et corde-

lettes furent dérobés, au moment de la découverte, en même temps qu'un anneau qu'il portait au second doigt de la main gauche. Les yeux étaient ouverts; le corps, remarquablement conservé, presentait une telle élasticité que la chair pouvait se creuser sous la pression du doigt et reprendre aussitôt sa position première. La forme du corps était extrêmement belle et l'apparence, celle d'une jeune fille de 25 ans. Beaucoup l'identifient à Tulliola, fille de Cicéron ; et je serais assez disposé à le croire parce que j'ai vu, fermée, tout près de là, une tombe avec le nom de Marcus Tullius et parce que l'on sait que Cicéron possédait une propriété dans les environs. Mais si personne ne peut dire de qui elle était fille, il est certain qu'elle était noble et riche de naissance. Le corps devait sa conservation à une couche de myrrhe, de baume et d'huile de cèdre, épaisse de deux pouces, dont il était enduit. La peau était blanche, douce et parfumée. On ne saurait décrire le nombre et l'enthousiasme de la multitude venue pour admirer cette merveille. Afin d'en faciliter la vue, les conservateurs ont accepté de porter ce beau corps au Capitole. Le sarcophage n'a pas encore été amené à

Rome, mais on m'a dit qu'on y lit : « Ici dort Julia Prisca Secunda. Elle a vécu 26 ans et un mois. Elle n'a commis d'autre faute que de mourir. » Il paraît qu'un autre nom est gravé sur la même tombe, celui de Claudius Hilarus, qui mourut à 46 ans. A en croire les bruits qui courent, ceux qui ont trouvé la tombe ont disparu, emportant avec eux de grands trésors. »

D'autres témoignages complètent cette lettre et précisent certains détails. Le sarcophage était noyé dans la construction du soubassement et le couvercle en était scellé au plomb. Quand on le souleva, une forte odeur de térébenthine et de myrrhe se répandit au dehors, au grand étonnement des assistants. Le corps était soigneusement déposé dans le sarcophage ; les jambes et les bras avaient conservé leur souplesse. La chevelure, blonde, était enfermée dans un filet d'or. La couleur de la chair donnait l'illusion de la vie. Les yeux et la bouche étaient à moitié ouverts et si l'on tirait à soi la langue, elle reprenait d'elle-même sa place naturelle.

Pendant les premiers jours qu'elle fut exposée au Capitole, cette relique ne présenta aucun signe de décomposition. Le troisième jour, on commença à noter des indices de putréfaction ;

la figure et les mains devinrent noires. Il fallut songer à se défaire de ce corps, que l'on avait réveillé de son sommeil de douze siècles et plus, pour satisfaire la curiosité de ses compatriotes d'un autre âge. Au lieu de le reporter dans le monument que lui avaient élevé ses parents, on chercha à s'en débarrasser à bon compte. Les uns disent que, sur les ordres du pape Innocent VIII, on l'enterra en secret au pied des murailles de la ville ; d'autres racontent qu'on le jeta dans le Tibre.

Arrivées vers le neuvième mille, les femmes qui se rendaient à Némi trouvaient devant elles une côte qui montait vers la ville de Bovilles, localité célèbre dans l'histoire du Latium. Après la destruction d'Albe-la-Longue, Bovilles lui avait succédé comme cité sainte : elle avait reçu en dépôt la garde des sanctuaires et des cérémonies célébrées chaque année sur les monts Albains. Aussi le lieu était-il demeuré cher à la piété populaire. On n'oubliait pas, non plus, que suivant la tradition, c'est de Bovilles que partait, chaque matin, la bonne déesse Anna Perenna, déguisée en vieille femme pour porter tout fumants aux plébéiens retirés sur le Mont-Sacré, les gâteaux qu'elle avait passé la

nuit à pétrir. Ceux qui ne voulaient pas remonter si haut dans les annales romaines savaient que Bovilles avait reçu le corps d'Auguste, mort à Nola ; que les conseillers municipaux des villes voisines l'y avaient conduit pieusement et que, là, les chevaliers étaient venus de Rome le recevoir pour l'emmener ensuite solennellement dans la capitale. C'est donc avec respect que l'on traversait la petite ville, si riche en souvenirs.

Au delà on entrait sur le territoire d'Albano, peuplé jadis de villas. Le paysage qui se déroulait en ce point devant les yeux ne pouvait laisser insensible un Romain quelque peu soucieux des choses de sa patrie. « Parvenu, écrit Desjardins, en racontant le voyage d'Horace à Brindes, sur le petit plateau où se trouve la moderne Albano, Horace voyait se dérouler à ses pieds toute la campagne romaine, le pays des Rutules et celui des Latins. Que de religieux et patriotiques souvenirs devaient éveiller dans l'âme d'un Romain du Ier siècle tant de lieux consacrés par la présence des dieux primitifs du vieux Latium et par les victoires des soldats laboureurs des anciens âges ! Combien les regards devaient se porter avec amour

sur cette terre si chèrement conquise par la valeur des légions sous les rois et les consuls ! Toute l'histoire de ces temps héroïques semble se dérouler dans cette belle plaine : au loin dans les vapeurs dorées du Tibre, la Ville éternelle ; à l'horizon la mer calme et brillante aux derniers feux du jour, cette mer de Tyrrhénie qui a porté les vaisseaux troyens au rivage de Laurente, les Bois sacrés de Picus, de Jupiter Indiges ; la source du Numicius, habitée par les Nymphes, les oracles de Faune et de Pilumne, vers la côte maritime ; puis, plus près, le sol tant de fois arrosé par le sang de ces héros aux bras forts, aux mœurs pures, le champ où combattirent les Horaces et les Curiaces, où vainquirent les Cincinnatus, les Claudius ; où Coriolan réunit contre Rome tant de peuples armés par sa colère, séparés par sa pitié. Au delà du Tibre, on voyait les sommets grisâtres de l'Etrurie. Sur la pente même qu'Horace venait de gravir, entre Bovilles et la villa de Pompée, avait eu lieu, peu d'années auparavant, la fatale rencontre de Milon et de Clodius. L'on devait montrer encore sur la voie Appienne, le lieu où le client de Cicéron avait frappé sa victime et l'auberge où le corps sanglant avait

été déposé, près du temple de la Bonne-Déesse. »

A la sortie d'Albano, la route descendait par une pente assez rapide le flanc méridional du Mont-Albain, passait entre un lac desséché, à droite, et une colline, à gauche; et arrivait à Aricia, aujourd'hui Ariccia. C'était le premier gîte d'étape sur la voie Appienne; là Horace s'arrêta le soir du jour où il s'était mis en route. « Sorti de Rome la grande, a-t-il écrit, Aricia m'offrit l'hospitalité; l'auberge était modeste », ni plus ni moins sans doute, que la plupart des hôtels ouverts aux voyageurs le long des grandes routes dans le reste du monde romain. La société n'y était guère choisie : les palefreniers et les muletiers en formaient le fond. Tout le monde y criait; les cours et les chambres étaient pleines de fumée et de mauvaises odeurs. les coussins et les matelas étaient rembourrés de barbes de roseau en guise de plumes et habités en été par de nombreux insectes que Pline l'Ancien appelle *cauponarum aestiva animalia* et dont les *osterie* actuelles conservent pieusement la tradition.

La foule des femmes qui avait quitté Rome dans la matinée, arrivait à Aricia vers le soir.

Un grand nombre demeuraient assurément quelque temps dans les auberges du lieu pour se reposer et pour prendre quelque nourriture ; chacune sortait de son sac, de son panier, de sa voiture les provisions qu'elle avait apportées et achetait sur place le complément. Vous saurez qu'Aricie était renommée par ses poireaux et que le pays produisait un vin excellent, dont il n'a pas perdu le secret. C'était un beau jour pour les cabaretiers du pays.

C'en était un aussi pour les mendiants, dont la multitude en cet endroit et l'avidité avaient passé en proverbe. Dès qu'ils voyaient arriver une voiture de pèlerins, ils se précipitaient au-devant d'elle, imploraient les voyageurs, les fatiguaient de leurs inlassables supplications. Juvénal, parlant d'un vil flatteur, ne trouve rien de mieux que de le comparer à cette gent maligne : « il est digne, dit-il, de mendier aux chars d'Aricie et d'envoyer des baisers aux voitures qui descendent la pente du chemin. » Mais des dévots qui viennent en pèlerinage doivent avoir la main ouverte et la bourse complaisante. Diane était là pour les dédommager de leurs aumônes.

La nuit venue, il fallait songer à gagner le

temple. Tandis que la voie Appienne continuait vers le sud-est, une route de traverse, orientée vers l'est, le *Clivus Aricinus*, montait aux sommets qui dominent le lac ; les traces en existent encore sur une certaine longueur. La première partie, d'Aricie jusqu'à la villa Cesarini de Genzano, a totalement disparu ; mais à partir de là, on en suit très bien le tracé pendant deux kilomètres, à travers les buissons et les arbres ; tantôt elle était faite d'une chaussee en cailloux agglomérés, tantôt, au contraire, elle était taillée a même le roc.

La pente s'élevait très rapidement de 150 mètres à 450 mètres. Arrivée au pied de la plateforme qui supportait le temple, elle la contournait et y pénétrait par le sud-est.

Qu'on se figure une belle nuit d'août, le ciel peuplé d'étoiles, la bise nocturne soufflant à travers le feuillage odorant des bois de chênes et de pins, échauffés par la chaleur du jour ; qu'on se représente cette longue théorie de femmes disséminées, un cierge à la main, sur toute l'étendue de la route ; les malades gravissant avec peine la colline, quand ils n'étaient pas portés à dos d'hommes ou d'animaux, le cœur joyeux, néanmoins, dans l'espoir d'une

guérison prochaine, et impatients de se tremper dans la source sacrée ; tout ce peuple chantant des hymnes et récitant des prières en l'honneur de la déesse, du genre de celles qu'Horace a conservées dans son *Chant séculaire* :

« Toi qui ouvres le sein des mères à l'homme mûr pour la vie, ô douce Ilithyia, Lucine ou Génitale, sous quelque nom que tu veuilles être invoquée, protège les mères, multiplie les enfants.

» Reine des astres, déesse aux deux cornes de feu, écoute les vœux des jeunes Romaines.

» Toi qu'on adore sur l'Aventin et sur l'Algide, Diane, prête aux prières des enfants une oreille favorable ! »

Qu'on imagine encore les prêtres sortant au-devant de cette foule et lui ouvrant toutes grandes les portes de l'enceinte sacrée ; les fidèles s'y précipitant, les mains pleines d'ex-votos achetés dans les boutiques d'objets de piété voisines de l'entrée : statuettes, guirlandes, couronnes, tableaux représentant des miracles ; le temple illuminé ; les autels fumant de sacrifices ; le parfum de l'encens remplissant l'air, et, pour couronner la scène, le croissant de la lune étincelant en plein ciel et se reflétant

dans l'eau sombre du lac, que les poètes appelaient le « Miroir de Diane ».

Grand et beau spectacle de piété ardente, cérémonie singulièrement émouvante, dont les assistants devaient longtemps garder, de retour dans leur demeure, un profond souvenir!

Quelques jours après mon excursion à Genzano, je revenais de Naples à Rome par le chemin de fer. L'obscurité commençait à envelopper la campagne et la forme des monts Albains qui fermaient l'horizon, s'effaçait, enveloppée par la nuit. Peu à peu, cependant, les villes de Genzano, d'Ariccia, d'Albano s'éclairèrent. D'abord de petites lumières éparses s'étaient allumées çà et là dans les maisons; puis leur nombre s'était multiplié; les points de feu gagnaient de proche en proche, se poursuivaient, s'alignaient en files; et leur éclat, tremblotant, leur donnait l'apparence de la mobilité.

Plongé dans la contemplation de ce spectacle et hanté par les souvenirs antiques que l'Italie éveille en nous, j'ai eu, ce jour-là, l'illusion passagère qu'une fois encore, les femmes de Rome allaient en procession au temple de Némi par la route d'Aricie et que c'étaient leurs cierges qui scintillaient, au loin, sur la montagne.

LA PORTE ORIENTALE
du Stûpa de Sânchi

(MOULAGE DU MUSÉE GUIMET)

PAR

M. A. FOUCHER

Le visiteur du Musée Guimet ne peut manquer d'apercevoir, au milieu de la cour intérieure, une porte monumentale et couverte de bas-reliefs; mais il y a toutes les chances du monde pour qu'il se borne à lui jeter au passage un regard rapide et distrait. Reproduction d'un lointain original indien, ce moulage ne peut naturellement avoir la prétention de parler à nos yeux d'Européens ni de réveiller en nos esprits le souvenir d'aucune légende traditionnelle. Aussi bien, amenons devant lui un Indien quelconque; il demeurera aussi perplexe et, s'il est honnête, aussi muet que nous. Ne vous hâtez pas toutefois de conclure que

ces sculptures n'aient jamais eu de signification pour personne, puisqu'aujourd'hui leurs compatriotes eux-mêmes n'y comprennent plus rien. Imaginez seulement qu'on institue sur nous une expérience analogue et qu'on nous transporte, par exemple, devant l'un des porches de la cathédrale de Chartres; combien sauraient lire, sans préparation aucune, dans la magnifique Bible historiée ainsi brusquement ouverte devant eux? Vous savez qu'au XVIII[e] siècle personne ne se serait rencontré qui en fût capable, et il a fallu qu'au siècle dernier toute une phalange de patients chercheurs réapprît le sens perdu des scènes et des figures peintes sur les vitraux ou sculptées sous les voussoirs par nos imagiers du Moyen-Age. Les conditions sont exactement les mêmes pour ce portail de Sânchi; avec le temps, le sujet de ses bas-reliefs a fini par devenir, même pour les descendants de ceux qui l'avaient jadis bâti et sculpté, une véritable énigme : ce à quoi je vous convie, c'est à en chercher ensemble le sens.

J'ajoute que, fastidieuse ou non, cette recherche est une sorte d'obligation à laquelle nous ne saurions décemment nous dérober plus longtemps. C'est en effet l'original, et non la repro-

duction de cet édifice, qui a failli venir à Paris. En 1867-8, la Begum de Bhopâl fut sollicitée d'offrir à l'empereur des Français l'une des quatre grandes portes du *stûpa* de Sânchi, c'est-à-dire une portion du plus bel, du plus vieil, et même du seul ensemble architectural que nous ayons conservé de l'Inde ancienne. La Begum, indifférente, ne demandait pas mieux; mais le résident anglais intervint, et cet acte de vandalisme — nous sommes d'autant plus à l'aise pour le qualifier ainsi à distance, que le projet échoua — ne fut heureusement pas perpétré[1]. Cependant le gouvernement anglo-indien comprit qu'il y avait là des vestiges archéologiques capables d'éveiller l'intérêt des artistes et des savants. Dès 1869, il fit exécuter à grands frais quelques moulages de la porte orientale, l'une des deux seules qui fussent restées debout, et, très libéralement, il les distribua entre Londres, Edinbourg, Dublin, Berlin et Paris. Celui qui nous échut a déjà connu, depuis bientôt quarante ans, quelques vicissitudes; érigé d'abord au Musée

1. Voir Rousselet, *L'Inde des Rajahs*, p. 522-25 et cf. H. Cole, *Great Buddhist Tope at Sânchi*, introd. *Tope* est l'équivalent anglo-indien du sanskrit *stûpa* (pron. *stoupa*).

des Arts décoratifs, du temps où celui-ci occupait le vieux « Palais de l'Industrie » aux Champs Élysées, il dut en être déménagé, pour cause de démolition, et trouva enfin un asile — sinon un abri — dans la cour du Musée Guimet. En revanche ce cadeau coûteux et un peu encombrant n'a encore fait chez nous l'objet d'aucune étude spéciale ; c'est cette trop longue négligence que nous allons nous efforcer de réparer.

I

Le grand Stûpa de Sânchi. — Les nombreuses ruines qui parsèment les environs du village de Sânchi-Kanâkeda (en sanskrit, Kâkanâda), près de Bhilsa, sont situées au cœur même de l'Inde centrale, sur l'ancienne grande voie du commerce entre Pâṭaliputra (Παλίβοθρα, Patna), la capitale des empereurs Mauryas, et Bharukaccha (Βαρύγαζα, Bharotch ou Broach) par Ujjayinî (Ὀζήνη, Ujjein). Sânchi est même devenu une station de l'*Indian Midland Railway* et les express s'y arrêtent facultativement pour y déposer quelques touristes. Mais c'est sans doute au délaissement de la vieille route et à la raréfaction subséquente de la

population que les vieux sanctuaires bouddhiques, dont sa colline rocheuse est couronnée, ont dû d'avoir exceptionnellement échappé tant au fanatisme des envahisseurs musulmans qu'à la cupidité des Hindous modernes. Tandis que, à 300 kil. dans le nord-est, le *stûpa* contemporain et tout à fait analogue de Barhut, dont nous aurons si souvent à le rapprocher, avait été aux trois quarts détruit par les villageois du voisinage, qui l'exploitaient comme carrière, le monument principal de Sânchi était encore en excellent état de conservation quand il fut pour la première fois visité en 1818 par le général Taylor et décrit en 1819 par le capitaine Fell. En compensation, il eut beaucoup à souffrir, trois ans plus tard, des fouilles brutales qui lui furent infligées, sans merci pour l'art et sans profit pour la science, par des amateurs anglais[1]. De 1881 à 1883, le service des antiquités s'est efforcé de réparer tant bien que mal ces fâcheux dégâts. On reboucha l'énorme brèche béante qui avait été pratiquée dans un tiers du dôme central sous le prétexte de vérifier s'il était plein ou creux; on releva (d'ailleurs en

1. Sur tous ces points, voir le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, III, 1834, p. 489 et IV, 1835, p. 712.

plaçant plusieurs des linteaux sens devant derrière et en oubliant dans les décombres quelques fragments des jambages) les deux portes Sud et Ouest, dont la seconde ne s'était écroulée que sous le poids des déblais inconsidérément rejetés sur elle; enfin, avec un zèle presque excessif, on débroussailla tout l'emplacement, sans épargner aucun arbre. La fig. 1, sorte de vue cavalière prise de l'est au soleil levant, vous renseignera mieux que de longues descriptions sur l'état et l'aspect général de l'édifice[1].

Comme tous les vieux *stûpa*, il se compose essentiellement d'un dôme hémisphérique massif, surélevé sur un soubassement également circulaire, auquel on accédait par un escalier. Le tout était construit en briques revêtues d'un parement de pierres, lequel était à son tour recouvert d'une épaisse couche de mortier qui subsiste encore par endroits. La terrasse, ici haute de 4 m 25 et large de 1 m 70, servait évidemment de promenoir aux circumambulations des fidèles. Le dôme — sorte de reliquaire

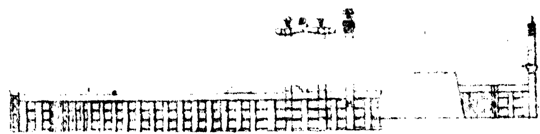
1. Je dois la communication de cette photographie et des suivantes à l'obligeance de M. J.-H. Marshall, le distingué directeur général de l'Archéologie de l'Inde.

géant, dont, dans l'espèce, on n'a pas retrouvé le dépôt de reliques — mesure 12m80 de hauteur avec un diamètre de 32m30. Le seul élément qui manque aujourd'hui à ce tumulus stylisé est le motif d'architecture qui lui servait de couronnement : mais il est aisé de le compléter par la pensée à l'aide des bas-reliefs (voir fig. 2 et 3). Ils reproduisent très fréquemment la silhouette caractéristique de ce pinacle, avec les deux parasols honorifiques qui le surmontaient et qui devaient porter l'élévation totale à environ 25 mètres.

Ce sanctuaire est entouré, selon l'invariable coutume de l'Inde, d'une balustrade en pierre qui le défendait contre les profanations et qui, en dépit de sa lourdeur massive, est visiblement imitée d'une barrière en bois. De forme légèrement oblongue, elle mesure transversalement 43m60 de l'est à l'ouest, et 1m10 de plus du nord au sud, afin de laisser de la place pour l'escalier. Dans ses montants, hauts de 3m10, s'ajustent, à mortaises et à tenons, trois traverses et une main-courante, haute, celle-ci, de 0m68. Aux quatre points cardinaux, une coupure était ménagée de telle manière que l'interruption ne fût pas apparente à l'œil, masquée qu'elle était

à chaque fois par un coude en retour de la clôture. Quand à ces entrées de biais on imagina d'ajouter des portes franches, il fallut relier le jambage de droite de chacune de ces dernières à la balustrade par un raccord à angle droit : on acheva ainsi de former quatre vestibules rectangulaires, fermés sur les faces perpendiculaires, et dont les vides et les pleins alternent sur les faces parallèles, par rapport au monument (voir le plan ci-contre).

Ces quatre portes ou *toraṇa*, de dimensions et de dispositions à peu près constantes, sont également un travail de charpentiers bien plutôt que de maçons, et il est même surprenant qu'on ait eu la hardiesse de les exécuter en pierre. Elles reposent sur deux piliers carrés, de 0m 68 de côté et de 4 mètres d'élévation, avec un écartement de 2m 15. Ces deux jambages sont surmontés de deux grands chapiteaux, hauts de 1m 25, et décorés une fois d'atlantes nains, une fois de lions et deux fois d'éléphants. Ceux-ci supportent à leur tour non moins de trois linteaux légèrement incurvés et débordant des deux côtés, mais dont les saillies latérales vont en diminuant, sans doute pour accentuer l'impression de hauteur de l'ensemble (cf. fig. 2).



LE GRAND STÛPA DE SÂNCHI

(Plan et élévation d'après A. Cunningham, *The Bhilsa Topes*, pl. VIII.)

Le tout monte à environ 10 mètres, sans compter les symboles mystiques du sommet. Des cariatides, d'une silhouette assez heureuse, relient le côté extérieur des chapiteaux à la première architrave; d'autres figures de femmes, d'hommes, de chevaux avec leurs cavaliers, d'éléphants avec leurs cornacs meublaient jadis les intervalles des dés qui séparent les linteaux. Il convient de remarquer tout de suite que ces statues sont à peu près les seuls morceaux de sculpture achevée en ronde-bosse que nous ait légués l'Inde ancienne; le plus souvent, les images même de divinités, comme celles qui décorent ici le bas des montants, n'étaient pas entièrement détachées du bloc dont le ciseau de l'artiste les avaient extraites. Par ailleurs linteaux, dés et jambages ont toutes leurs faces visibles couvertes de bas-reliefs. La question est de savoir ce que représentent ces sculptures.

II

Les moyens d'identification. — A première vue, le problème peut paraître susceptible d'une solution des plus simples. On distingue,

en effet, un peu partout des *graffiti* profondément gravés dans le vieil alphabet indien qui se lit, comme le nôtre, de gauche à droite : il semble donc que nous n'aurions qu'à nous approcher et à déchiffrer. Mais à mesure que nous avançons dans cette tâche, à mesure diminue notre espoir d'y trouver le genre de renseignements que nous cherchons. Tout ce que nous apprenons à chaque fois dans les quelque 375 inscriptions relevées tant sur la balustrade que sur les portes[1], c'est que tel individu ou tel corps constitué a fait don de tel montant ou de telle traverse, bref de la pièce sur laquelle justement, afin que nul n'en ignorât, il a pris soin de faire inscrire son nom. Nous pouvons prendre comme type celle qui s'étale au beau milieu de la façade du jambage gauche de la porte orientale; elle nous dit simplement :

Kurarasa Nâgapiyasa Acchâvade sethisa dânaṃ thabo : (ce) pilier (est le) don du banquier d'Acchâvaḍa, Nâgapiya, natif de Kurara.

Assurément ces indications sont loin d'être entièrement dépourvues d'intérêt. Elles nous apprennent pour commencer que, sinon le

1. Ces inscriptions ont été étudiées en dernier lieu par G. Bühler, dans l'*Epigraphia Indica*, t. II, p. 87 et suiv., 366 et suiv.

monument, du moins son entourage, a été construit par souscription publique, avec affectation spéciale des cotisations, comme telle fondation religieuse moderne : de fait, les inscriptions les plus analogues à celles de Sânchi sont celles que chacun peut lire, peintes en rouge, sur les murs et les piliers de la nouvelle basilique de Montmartre, pour la satisfaction mondaine des pieux donateurs. Ces épigraphes votives, et un tantinet ostentatoires, nous renseignent encore indirectement sur bien des choses — par exemple sur la condition sociale des souscripteurs individuels, qui appartiennent presque tous à la classe moyenne des marchands et des banquiers, celle où se recrutaient le plus volontiers les fidèles bouddhistes ; — ou encore sur les détails de l'exécution artistique, alors qu'on nous donne un des jambages de la porte Sud comme le don en nature, le chef-d'œuvre en même temps que *l'ex-voto* des ciseleurs sur ivoire de la ville voisine de Vidiçâ ; — ou enfin sur la date des sculptures que la mention incidente, sur cette même porte, du roi régnant Sâtakaṇi nous permet de rapporter au milieu du IIe siècle avant notre ère : mais, sur le sujet des scènes représentées, les ins-

criptions et leurs graveurs sont d'un mutisme désespérant. Evidemment les sculpteurs de Sânchi ont compté, pour assurer en tout temps l'intelligence de leurs œuvres, sur leur talent pittoresque d'illustrateurs ; en cela ils se sont montrés beaucoup moins prévoyants et moins modestes que ceux de leurs confrères qui venaient de décorer la balustrade de Barhut et n'avaient pas jugé inutile de graver sur la pierre le titre de leurs bas-reliefs.

Autant le dire tout de suite : une analogie avec un motif postérieur et connu, un détail caractéristique réveillant le souvenir d'un texte, un nombre déterminé d'objets formant un groupe traditionnel, tous ces adjuvants et d'autres encore auraient sans doute fini par ouvrir la voie à l'interprétation de quelques panneaux de Sânchi ; mais il est douteux que ces trouvailles isolées eussent jamais dépassé le stade des hypothèses ingénieuses et mérité d'être considérées autrement que comme des jeux d'esprit. Si nous pouvons arriver en cette matière à des certitudes d'un caractère scientifique, c'est aux bons imagiers de Barhut que nous le devons[1]. Ce sont eux qui, grâce aux

1. Les sculptures de Barhut ont déjà fait l'objet d'une des

indications parfaitement explicites qu'ils nous ont eux-mêmes transmises sur le sujet de leurs compositions, nous ont livré la clef du vieil art bouddhique. Dans le cas de Sânchi, où il s'agit d'expliquer un monument tout voisin dans l'esprit comme dans l'espace et le temps, on conçoit aisément que ces précieuses et sûres données devront être notre premier et constant recours. En même temps qu'un fond d'interprétations acquises d'avance, elles fourniront un point de départ solide pour de nouvelles recherches : car on peut compter que les identifications s'appelleront l'une l'autre et que les panneaux s'éclaireront mutuellement, ne serait-ce que pour des raisons de voisinage. Au total, il ne faut pas désespérer de voir la plupart de ces tableaux de pierre s'animer peu à peu sous un regard attentif et finir par nous faire entendre, grâce à leur mimique expressive, le message qu'ils avaient mission de transmettre à la postérité.

Conférences du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, t. XXX, 1908.

III

Décors, images et symboles. — Si nous abordons pratiquement la tâche ainsi définie, il nous apparaîtra vite que nous n'aurions pu entièrement nous passer des renseignements ou des confirmations que nous apporte le témoignage écrit de Barhut, sauf en ce qui concerne les bas-reliefs purement décoratifs. Il va de soi que les lumières naturelles suffisent toujours et partout à comprendre le sens et à apprécier la valeur esthétique d'un motif uniquement destiné au plaisir des yeux. Rien n'est plus simple encore que de répartir ces ornements en diverses catégories, selon qu'ils sont empruntés à la faune, à la flore ou à l'architecture, tant locales qu'étrangères. Nos connaissances archéologiques n'auront pas besoin d'être fort étendues pour reconnaître l'origine iranienne d'un certain nombre d'entre eux, lions ou griffons ailés, chapiteaux campanulés et surmontés de deux animaux adossés, palmettes de chèvrefeuille, merlons, dents de scie, etc. Nous trouverons au contraire un goût de terroir aux ornements en balustrade, aux arcs en fer à cheval,

aux guirlandes de lotus ou encore aux éléphants si spirituellement croqués d'après nature. Mais ces identifications à la portée des enfants ou ces distinctions plus savantes ne nous apprennent absolument rien, pas plus sur les scènes que sur les idoles auxquelles ces décors ne font après tout que servir de cadre.

Dès l'instant que nous nous trouvons en présence de nos semblables, le problème de leur identification devient infiniment plus complexe. Même pour les personnages isolés nous ne saurions nous contenter, comme pour les animaux, d'une simple désignation d'espèce. Il nous faut à tout le moins discerner leur véritable nature, soit divine, soit humaine ; puis tâcher de déterminer leur rang social sur la terre ou dans les cieux ; enfin mettre, si possible, un nom propre sur chacune de ces figures. C'est beaucoup demander. Assurément nous n'avons aucune peine à reconnaître dans une fréquente image féminine, assise sur un lotus et copieusement douchée par deux éléphants, le prototype des représentations modernes de Çrî, la déesse hindoue de la Fortune. En revanche, nous n'aurions trop su que dire des belles dames qui raccordent le jambage avec

le premier linteau, si nous ne les retrouvions sur les piliers de Barhut. Elles ont gardé, ici comme là, outre leurs charmes opulents et leur costume sommaire, leur pose éminemment plastique et continuent, comme il est écrit, « à recourber en arc la liane de leur corps » et « saisissant une branche de manguier, à s'y suspendre, laissant voir leurs seins pareils à des cruches d'or (*Buddha-carita*, V, 52 et IV, 35) » : mais, là de plus qu'ici, elles portent encore une petite étiquette qui nous enseigne à voir en elles, au lieu de simples bayadères, des divinités, à la vérité d'ordre inférieur, de celles que nous appellerions des fées. Du même coup, dans ces personnages laïques qui, debout au pied des jambages, nous révèlent de leur côté les modes masculines de l'Inde centrale au IIe siècle avant notre ère, nous apprenons à reconnaître des demi-dieux et des génies, gardiens des quatre entrées du sanctuaire comme des quatre points cardinaux[1].

D'autre part nous avons dit que des considérations numériques peuvent parfois nous mettre sur la voie de l'interprétation. Prenons le

1. Voir plus bas, *Catalogue*, nos 1 *b* et 5 *a*, et cf. Cunningham, *Barhut*, pl. XXI-XXIII.

jambage droit (ou Nord) de la porte orientale. Sa façade est divisée en panneaux dans chacun desquels on voit un dieu, si l'on en croit ses attributs, siégeant comme un roi de l'Inde au milieu de sa cour. Chacune de ces compositions, prise à part, ne nous dit absolument rien : mais, si l'on fait abstraction de la dernière terrasse, on constate qu'il y a six de ces compartiments... Ce nombre seul est un trait de lumière et il n'en a pas fallu davantage à M. A. Grünwedel pour conjecturer avec infiniment de vraisemblance que nous voyions, étagés sur ce pilier, les six premiers des 27 paradis superposés du bouddhisme, — les seuls d'ailleurs qui fassent partie du domaine des plaisirs sensuels et par suite de celui de nos sens. C'est à peine si nous pouvons encore apercevoir à mi-corps, au balcon de la plus haute terrasse, les dieux du ciel de Brahmâ, qui déjà appartiennent à une autre sphère : un degré de plus et, telles les âmes paradisiaques du Dante, les divinités supérieures, devenues de pures lumières, échappent par définition à l'emprise des arts plastiques. L'identification se justifie donc admirablement et se trouve confirmée jusque par l'uniformité et la banalité des

scènes : car on sait assez que, si les tourments des enfers sont d'ordinaire très variés, il n'y a rien de plus monotone que le bonheur des cieux, selon les représentations qu'on en a tentées. Cependant l'hypothèse ne devient tout à fait convaincante qu'après comparaison avec les tableaux inscrits du paradis des Trente-trois dieux à Barhut[1].

Un autre exemple est encore plus caractéristique à ce point de vue. Sur le fronton postérieur de la même porte (fig. 3) est figurée une rangée de trônes vides, sous des arbres, entre des adorateurs divins et humains. On compta : il y en a sept : et là-dessus, un bouddhisant averti, comme S. Beal, eut vite fait de retrouver sept arbres miraculeux dans la légende du Maître : malheureusement il serait facile d'en énumérer davantage encore. L'analogie de certaines séries du Gandhâra ou d'Ajaṇṭâ fournirait aujourd'hui une explication plus satisfaisante en suggérant que c'était là une façon symbolique de représenter les sept Bouddhas traditionnels de notre âge du monde, dont le dernier fut Çâkya-mouni. Mais vous sentez à

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 6, et cf. Cunn., *Barhut*, pl. XVI, 1, et XVII, 1, et Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXX, 1.

quel point cette conjecture resterait, c'est le cas de le dire, en l'air... Eh bien, les bas-reliefs inscrits de Barhut en ont fait une certitude. Ils nous montrent en effet successivement tous ces mêmes arbres, dont l'essence est aisément reconnaissable, au-dessus de ces mêmes sièges de pierre, entre les mêmes orants ; mais chacun d'eux porte cette fois, comme sur un écriteau, le nom du Bouddha dont il évoque le souvenir. et ainsi nous ne pouvons plus douter que l'intention de ces vieux imagiers ne fût bien de représenter les sept Illuminés du passé par les sept arbres sous lesquels ils s'assirent pour atteindre à l'illumination[1].

Vous apercevez déjà et il suffit de résumer en une phrase les conséquences immédiates de cette importante constatation. En suivant toujours la même piste, nous apprendrons à reconnaître, après le symbolisme de l'arbre, qui désigne l'arrivée du Bouddha à la *Sambodhi*, celui de la roue qui signifie sa prédication, et enfin celui du *stûpa* ou tumulus qui est l'emblème de son *Pari-nirvâṇa*. La comparaison des stèles, sur lesquelles la vieille école

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 10 *b*, et cf. Cunn., *ibid.*, pl. XXIX-XXX et Ferg., *ibid.*, pl. IX et X *a* (linteau médian de la porte Nord).

d'Amarâvatî, dans l'Inde méridionale, s'est plue à grouper les représentations des « quatre grands miracles », achèvera de fixer nos idées sur tous ces points. Du même coup nous n'aurons pas seulement identifié en gros une bonne moitié des bas-reliefs de Sânchi ; nous serons encore suffisamment familiarisés avec les secrets de l'atelier pour pouvoir aborder avec chances de succès l'interprétation du reste de ses œuvres.

IV

Les scènes légendaires. — Veuillez songer en effet que l'Acquisition de l'omniscience, le Premier sermon et le Suprême trépas sont, avec la Nativité ou la Vocation, les quatre épisodes capitaux de la légende bouddhique. Or il est à peine besoin de dire que toutes les scènes de Sânchi sont uniquement consacrées à illustrer cette légende. Dans l'ordre chronologique elles se répartiront naturellement en trois catégories, selon que le sujet en est emprunté aux vies antérieures, à la vie dernière ou aux temps postérieurs à la mort définitive du Bienheureux.

A commencer par les renaissances passées, on sait assez que ces *jàtaka*, comme les Indiens les appellent, sont les motifs favoris des vieux sculpteurs de Barhut : et, cette fois encore, nous ne saurions nous mettre à meilleure école pour apprendre à lire ces rébus de pierre. Car il faut bien avoir présent à l'esprit que tous ces bas-reliefs sont ce que nos dessinateurs appellent des « histoires sans paroles » : seulement au lieu d'égrener les épisodes successifs dans une suite de cadres distincts, les vieux maîtres indiens, comme ceux de notre Moyen-Age, ne craignaient pas de juxtaposer les incidents et de répéter les personnages à l'intérieur d'un même panneau. Une fois au courant de ce procédé, ce n'est plus qu'un jeu d'expliquer leurs œuvres et de suivre, à travers le désordre apparent des acteurs, et sous l'entassement des détails de genre dont s'encombre volontiers la mise en scène, le fil édifiant du récit. Ajoutons que ce jeu est d'autant plus attrayant qu'en dépit de certaines maladresses techniques, on ne peut qu'admirer les dons naturels de nos sculpteurs [1].

1. Nous n'avons relevé sur la porte Est aucun spécimen de *jàtaka* : mais pour qu'on ne croie pas qu'ils fussent exclus du

Dans les scènes de la vie dernière du Maître nous trouverons, bien entendu, en usage la même méthode de composition. Mais il s'y ajoutera une autre convention, des plus inattendues, et capable de dérouter complètement nos recherches, si nous n'en étions par ailleurs avertis ; ou plutôt, et pour mieux dire, ce n'est pas qu'aucun élément vienne augmenter la complication pittoresque du tableau : c'est au contraire quelque chose qui y manque, et ce quelque chose n'est rien moins que la figure du héros principal. Dans toutes ces illustrations de la biographie du Bouddha nous apercevrons ce qu'il plaira à l'auteur, sauf le Bouddha lui-même. Il y a déjà bon nombre d'années que les bas-reliefs inscrits de Barhut, en nous avertissant que tel fidèle, à genoux devant un trône vide seulement surmonté d'un parasol ou marqué d'un symbole, est en train « d'adorer le Bienheureux », ont mis hors de doute cette perpé-

répertoire de Sânchi, signalons ceux de l'éléphant Ṣaḍdanta sur la face postérieure du linteau médian de la porte Sud (Ferg., pl. VIII), du rishi Ekaçriñga, aussitôt *reconnaissable* à son unique corne frontale, et du prince Viçvantara sur le linteau inférieur de la porte Nord (Ferg., pl. IX-X *a* et XXIV, 3), du Mahâkapi et de Çyâma sur le jambage Sud de la porte Ouest (Ferg., pl. XVIII-XIX et XXXIV).

tuelle et surprenante abstention. Les sculptures de Sânchi, dans leur ensemble mieux conservées, nous apprennent sur ce point quelque chose de plus que les débris de Barhut. Nous savions déjà par ceux-ci que l'ancienne école de l'Inde centrale ne disposait pas d'un type du « Bouddha parfaitement accompli » : la façade du linteau médian de notre porte orientale, qui raconte la « vocation du Bodhisattva » (fig. 7), vient nous attester à son tour qu'elle ne s'abstenait pas moins rigoureusement de figurer le Prédestiné même avant la *Sambodhi*, alors qu'il eût été si simple et si facile de lui prêter les traits courants de Viçvantara ou de tel autre « prince héritier ». C'est là un fait nouveau, et de première importance dans le petit cercle de l'archéologie bouddhique. A la liste des représentations conventionnelles du Bouddha par un trône de pierre, l'empreinte de deux pieds, une roue ou un emblème tricuspide, il faut à présent ajouter celle, non moins étrange, du Bodhisattva par un cheval sans cavalier sous un parasol honorifique [1].

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 11 *a* ; on trouvera la confirmation de cette constatation sur des stèles d'Amarâvati (Ferg., *ibid.*, pl. XCVI, 3 [cf. XCIII] et XCVIII, 2), où, dans la série des

Ce sont d'ailleurs des épisodes empruntés à la seconde partie de l'existence dernière du Maître qui forment le gros des scènes légendaires de Sânchi. Les artistes indigènes ne se sont pas en effet résignés à reproduire, uniquement et toujours, les mêmes grands miracles symbolisés par l'arbre, la roue ou le *stûpa :* ils ont tenu cette gageure d'illustrer en détail la carrière du Bouddha sans figurer le Bouddha. Comme si ce n'était pas assez de cette difficulté capitale, ils s'en sont encore imposé une autre, sur laquelle on n'a peut-être pas suffisamment insisté jusqu'ici : nous voulons parler de la loi qu'ils se sont également faite, ou qu'ils ont subie, de ne mettre en scène, parmi les disciples, que des laïques et, parmi les religieux, que des hérétiques avant leur conversion. Ainsi ils se sont délibérément proposé de nous faire assister à l'œuvre du Maître, laquelle consiste essentiellement en la fondation d'un ordre monastique, non seulement sans que nous voyions le fondateur, mais encore sans que nous apercevions

« quatre grands miracles », la « grande sortie de la maison » est figurée, comme ici, par un cheval sans cavalier issant sous un parasol de la porte d'une ville. Cf. également, Cunn., *Barhut*, pl. XX, 1.

un seul moine. On ne saurait trop regretter, quand on constate l'ingéniosité qu'ils ont déployée dans l'exécution de cet invraisemblable programme, les étroites lisières dans lesquelles ils sont restés ligottés. La porte orientale, pour ne parler que d'elle, ne se borne pas à nous présenter des spécimens typiques de cet art à la fois si naturel et si étriqué. Les panneaux du jambage Sud nous fournissent en outre un exemple caractéristique de la manière dont, comme nous l'avons annoncé, ils s'éclairent entre eux grâce à leur mutuel voisinage. Déjà, sur la face intérieure, S. Beal avait reconnu et tant bien que mal justifié dans le détail trois phases distinctes de la conversion des mille anachorètes brahmaniques, disciples des trois frères Kâçyapas. M. A. Grünwedel a fait rentrer dans la même suite de prodiges le tableau de l'inondation, qui occupe le milieu de la face antérieure. Dès lors nous croyons impossible de ne pas fermer cette série, conformément à une tradition constante, en reconnaissant dans le roi qui, juste au-dessous, sort de sa capitale pour rendre visite au Bienheureux, le célèbre souverain de la ville voisine de Râjagriha (Rajgir) et le fidèle ami du Maître, Bimbisâra. Reste

enfin, au haut de cette même face, une représentation de la *Sambodhi* : si l'on veut bien réfléchir que le site de ce miracle, à savoir Bodh-Gayâ, est également très proche d'Ourouvilvâ (Ourel) où se déroulent tous les épisodes de la conversion des Kâçyapas, on achèvera enfin de pénétrer le plan, d'ailleurs très simple, de l'artiste : que ce fût de sa propre initiative ou en vertu de la commande expresse du banquier Nâgapiya, son dessein était évidemment de grouper sur un même jambage des souvenirs légendaires localisés dans un même district du pays de Magadha[1].

Si bien servie qu'ait pu être, dans son ingrate entreprise, l'école proprement indienne par le caractère monotone de ce perpétuel tissu de visites et de prédications, de conversions et d'offrandes qu'est la carrière du Bouddha, il va de soi que son système de composition s'accommodait infiniment mieux des sujets postérieurs au *Parinirvâṇa*, les seuls d'où l'absence de la figure du Maître devenait tout à fait plausible. Si son

1. Voir plus bas, *Catalogue*, nos 8 et 9 ; de même, la face intérieure du pilier Nord de la même porte est consacrée à Kapilavastou (*Cat.*, n° 7), la face antérieure du pilier Est de la porte Nord au Jetavana de Çrâvastî (Ferg., pl. X*a*-XI), etc.

développement régulier n'avait été bientôt interrompu par l'adoption du type indo-grec du Bouddha, venu du Nord-Ouest de l'Inde, elle eût été probablement amenée, par la pente naturelle des choses, à faire une place de plus en plus importante, à côté des tableaux de piété, à ces sortes de tableaux d'histoire. Aussi n'hésitons-nous pas à reconnaître déjà quelques essais de ce genre à Sânchi, notamment parmi les bas-reliefs qui s'étalent à l'aise sur toute la largeur des linteaux. Il est à peine besoin de dire que ces scènes ne sont pas moins légendaires de fait ni moins édifiantes d'intention que les autres. Nous rappellerons tout d'abord sur la porte Sud cette représentation si animée de la fameuse guerre des reliques que, par un ironique retour des choses d'ici-bas, faillit déchaîner la mort de l'apôtre de la Bienveillance. On sait que, fort heureusement, elle avorta[1] : les « Sept devant Kouçinagara » finirent

1. Voir Ferg., pl. VII et XXXVIII, 1 (et cf. porte Ouest, *ibid.*, pl. XVIII et XXXVIII, 2) : cette scène était originairement sculptée sur la façade du linteau inférieur, et telle est bien aussi la place que lui assigne le dessin de H. Cole, reproduit par Fergusson ; mais, dans la restauration, ce linteau et le linteau supérieur ont été replacés sens devant derrière. — Il en a été de même des trois linteaux de la porte Ouest ; en revanche, H. Cole avait sur son dessin interverti l'ordre du premier et du troisième.

par obtenir des habitants de la ville une portion des cendres du Bienheureux, et chacun des huit co-partageants, gardant ou rapportant triomphalement sa part dans sa patrie, bâtit en son honneur un *stûpa*. Ce sont ces huit dépôts primitifs — ou plutôt sept d'entre eux — que le fameux Açoka, pieusement sacrilège, aurait violés vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C., à seule fin d'en distribuer le contenu entre les innombrables sanctuaires bouddhiques dont l'Inde commençait alors à se couvrir. Quant au huitième, celui de Râmagrâma, il semble qu'il était déjà perdu dans la djangle, et une tradition bien connue, encore qu'on ne la sût pas si ancienne, veut que le royal pèlerin se soit heurté devant lui au refus courtois, mais formel, des Nâgas qui le gardaient : or, tel est bien assurément le spectacle que nous offre, à un siècle de distance de l'aventure, le linteau médian de la même porte Sud[1]. Cent ans, cela suffit amplement, dans l'Inde surtout, pour créer de toutes pièces un cycle légendaire. Songez d'autre part qu'à deux pas de l'emplacement futur de cette porte, Açoka avait déjà fait graver

1. Ferg., pl. VII ; pour la tradition, cf. *Divyâvadâna*, p. 380 ; Fa-hian, ch. XXIII, et Hiuan-tsang, VI, 8e royaume.

sur une colonne ses célèbres « édits ». L'érection de cette colonne est selon toute vraisemblance contemporaine de celle de la balustrade, sur l'alignement de qui elle est placée, voire même de l'édification du *stûpa*, lequel peut fort bien n'être qu'une des « 84.000 » fondations religieuses attribuées au dévot empereur. Enfin nous avons des raisons de penser que ce dernier était resté dans cette région une manière de héros local : du moins c'est dans le voisinage immédiat de Sânchi que le *Mahâvamsa* place le roman de sa jeunesse, avec la belle fille d'un riche bourgeois de Besnagar. Tout ceci peut aider à comprendre que, sur notre porte orientale, deux autres scènes pseudo-historiques soient également empruntées à son cycle. L'une, au verso du linteau inférieur, doit avoir encore trait au *stûpa* de Râmagrâma, si même ce n'est pas tout uniment une autre version de la légende que nous avons déjà rapportée. Quant à l'autre, sur la façade du même bloc, nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette procession solennelle à l'arbre de Bodhi (fig. 8) ne soit l'écho figuré, sinon l'illustration directe, d'un passage du *Divyâvadâna* [1].

1. Voir plus bas le *Catalogue*, nos 12 *a* et *b*, et cf. *Divyâvadâna*,

V

Au point où nous en sommes arrivés, si nous jetons un regard d'ensemble sur la porte qui fait l'objet particulier de notre étude, nous serons les premiers surpris de constater que nous commençons à entendre son muet langage. Il n'est presque plus un morceau dont le sens ou l'intention nous échappe, depuis les génies qui montent la garde au pied jusqu'aux symboles bouddhiques qui décorent le faîte. Nous pouvons donc considérer que nous nous sommes acquittés du gros de notre tâche, et je me bornerai, pour finir, à essayer de réunir vos impressions : ce sera la meilleure manière de résumer les divers genres d'intérêt que peuvent présenter ces sculptures.

Le plus frappant réside peut-être — du moins pour ceux d'entre vous qui ont des goûts d'antiquaire — dans le tableau si parlant et si complet qu'elles nous donnent de la vieille civilisation de l'Inde. Architecture urbaine et rustique, mobilier, outils, armes, instruments de musique, étendards, chars, harnais des chevaux et des éléphants, costumes et parures des hommes

et des femmes, etc., tous ces détails concrets et précis attendent seulement qu'un dessinateur les isole pour servir d'authentiques illustrations à un futur Dictionnaire des antiquités indiennes. Et à côté de ces renseignements purement matériels, mais déjà si précieux, combien en pouvons-nous encore recueillir sur la vie même des cours, des villes et des ermitages, en regardant tour à tour ces anachorètes qui s'affairent autour de leurs feux de sacrifice (cf. plus bas, p. 212); ces femmes qui vaquent à leurs occupations domestiques (p. 208); ces rois assis dans leur palais ou défilant en grande pompe à travers les rues de leur capitale sous les regards curieux de leurs sujets (p. 200 et 203), etc. Que dire enfin des données non moins importantes que ces sculptures nous fournissent sur les formes extérieures du culte et même des croyances, sur la figure que revêtaient dans les imaginations populaires les génies et les fées comme sur la façon dont la conscience religieuse du temps concevait la tradition écrite du Bouddhisme ?...

Mais ce sont déjà là des questions réservées aux spécialistes, et nombre d'entre vous s'inquiètent sans doute plus de la valeur esthétique

que de l'intérêt documentaire de ces vieux monuments. A ce point de vue, vous n'avez pu manquer de goûter le naturel parfait des artistes qui y ont travaillé, et je n'hésite pas à louer devant vous la justesse de leur observation — si remarquable notamment dans les animaux et les arbres — et la franchise de leur exécution, en dépit d'une certaine gaucherie et d'une ignorance fort excusable de la perspective. Vous devinez aussi quel problème délicat soulève la détermination de la place exacte de leurs œuvres dans l'histoire générale de l'art. Que cette école de Barhut et de Sânchi soit bien l'expression directe du génie indien, avec tout ce qu'il y a à la fois, chez lui comme chez elle, de spontané et de conventionnel, je ne crois pas qu'on puisse raisonnablement le contester. Et quand je parle ainsi, je ne songe pas seulement au fond des choses, au caractère si foncièrement indigène des sujets qu'elle s'est proposé de traiter : même pour ce qui est de ses procédés techniques essentiels, ce relief si profondément fouillé, cette constante recherche des effets grouillants, cet encombrement systématique par des détails accessoires de tout l'espace disponible du panneau, ce serait dans les

habitudes héréditaires des sculpteurs sur bois et des ciseleurs sur ivoire de l'Inde ancienne, sans oublier ses orfèvres, que j'irais volontiers en chercher l'origine. Mais si le vieil art bouddhique plonge ainsi par toutes ses racines dans le sol natal, il faudrait être volontairement aveugle pour ne rien voir des greffes étrangères déjà entées sur ce sauvageon. Quantité de motifs décoratifs nous ont paru si directement empruntés à la Perse que leur importation ne s'explique guère autrement que par une immigration d'artisans iraniens. Mais ce n'est pas tout : çà et là, dans d'audacieux raccourcis, dans des personnages habilement posés de trois-quarts, dans l'harmonieux balancement des groupes — en un mot, dans le détail de la facture comme dans l'ordonnance générale de la composition — se trahissent des traces croissantes d'une influence plus subtile et plus difficile à démêler, mais incomparablement plus artistique et que les vicissitudes de l'histoire politique avaient, en fait, rendue moins lointaine, celle des modèles hellénistiques. Aussi bien, savons-nous à présent, de source certaine, que cette influence avait déjà pénétré jusque là : et les artistes indigènes de Vidiçâ pouvaient

voir à deux pas de leur ville la colonne qu'avait dressée, pour le compte d'un râja local et sous le règne du roi indo-grec Antialkidas (vers 175 avant notre ère), l'Eurasien Héliodore, fils de Dion, natif de Taxila[1].

Mais si ces bas-reliefs ont mérité de retenir un instant votre attention, ce n'est pas uniquement pour ce qu'ils nous apprennent ou nous font désirer de savoir sur la civilisation et l'art de l'Inde : c'est encore et surtout par les curieuses comparaisons auxquelles ils prêtent avec notre propre art religieux. Vous avez sûrement remarqué chez eux un emploi des symboles tout à fait analogue à celui qu'en ont fait les premiers artistes chrétiens des Catacombes, alors qu'eux non plus ne disposaient pas d'une image universellement acceptée du Sauveur. Le parallélisme des deux développements pourrait d'ailleurs se poursuivre : et plus tard, quand des deux parts le type du Maître eut été définitivement fixé, il serait non moins facile de retrouver dans la tradition bouddhique des témoignages écrits de la tendance, bien connue de la nôtre, à en authentiquer la ressemblance, comme

1. La découverte toute récente de ce pilier inscrit est due à M. J.-H. Marshall, *J. Roy. As. Soc.*, 1909, p. 1053.

s'il se fût agi d'un portrait exécuté d'après le modèle vivant. Un autre trait, que vous avez dû également noter au passage, est le caractère narratif des bas-reliefs, aussitôt employés à conter d'édifiantes histoires; et il ne vous aura pas échappé non plus que nous retrouvons sur les retables du Moyen-Age et jusque sur certains panneaux de la première Renaissance — par exemple sur ceux dont Ghiberti décora les portes du Baptistère de Florence — les mêmes procédés de juxtaposition des épisodes et de répétition des personnages, qui étaient déjà en usage à Barhut et à Sânchi. Ainsi ces vieux monuments, en échange de la peine que nous nous sommes donnée pour nous familiariser avec eux, nous offrent ample matière à des rapprochements d'un intérêt plus général et plus prochain de nous que l'on n'aurait pu s'attendre. C'est ce qu'avant de finir je tenais aussi à vous rappeler, en manière de compensation pour le sujet peut-être un peu trop spécial que nous ont imposé les circonstances.

DEUXIÈME PARTIE

CATALOGUE SOMMAIRE DES SCULPTURES

Nous n'avons pas jugé utile d'encombrer cette courte notice par le récit circonstancié des tentatives plus ou moins heureuses qui ont déjà été faites en vue de l'interprétation des sculptures de Sânchi. La principale publication dont elles aient fait l'objet, après le premier essai de A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes* (Londres, 1854), est celle de J. FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship* (2e éd., Londres, 1873, reproduisant les identifications proposées par S. BEAL, *Journ. of the Roy. As. Soc.*, new series, V, 1871, p. 164 et suiv.) : mais les photographies, bien que commentées par de nombreux dessins, sont, en raison de leur échelle trop réduite, presque inutilisables, et le texte, gâté par d'étranges théories, a perdu à peu près toute valeur. Les mêmes observations s'appliquent aux photographies de Lepel GRIFFIN, *Famous monuments of Central India*, et de H. COLE, *Preservation of National Monuments, India : Great buddhist Tope at Sânchi* (1885), et au texte de F.-C. MAISEY, *Sânchi and its remains* (Londres, 1892). Le moulage de la porte orientale donné au « Museum für Volkerkunde » de Berlin a heureusement attiré de façon toute spéciale l'attention de M. le professeur

A. Grünwedel, dans le chap. II de son célèbre *Handbuch* (*Buddhistische Kunst in Indien*, 2e éd., Berlin, 1900; revu et augmenté par M. J. Burgess, *Buddhist Art in India*, Londres, 1902, notamment p. 72-74). Nous sommes entièrement d'accord avec les éminents archéologues d'Edinbourg et de Berlin sur la méthode à suivre : toutefois, nous devons avertir une fois pour toutes le lecteur que nous sommes arrivés sur plusieurs points à des conclusions sensiblement différentes des leurs. Si cet opuscule marque un progrès quelconque dans l'interprétation des bas-reliefs de Sânchi, il le doit aux excellentes photographies directes que M. J.-H. Marshall a mises à notre disposition.

Les sculptures qui couvrent du haut en bas la porte orientale du *stûpa* de Sânchi se divisent en deux grandes catégories, les éléments décoratifs et les scènes bouddhiques. A la vérité, la ligne de démarcation est parfois bien difficile à tracer entre ces deux ordres de sujets. Beaucoup de soi-disant ornements ont une valeur symbolique traditionnelle et, d'autre part, nombre de représentations édifiantes tournent à la décoration pure. La distinction se justifie cependant dans la pratique. Nous éviterons nombre de répétitions inutiles en prenant le parti de ranger dans la première catégorie tous

les motifs dont le caractère avant tout ornemental est suffisamment souligné par le fait qu'ils se répètent symétriquement sur les traverses ou les montants de l'échafaudage de pierre, dont l'assemblage constitue le *toraṇa* (cf. plus haut, p. 160).

LES ÉLÉMENTS DÉCORATIFS

1. **Décor des jambages**. — C'est ainsi que les deux jambages de la porte, celui du Nord et celui du Sud — ou, plus simplement, celui de droite et celui de gauche en entrant — comportent sur deux de leurs faces des motifs qui se font évidemment pendant.

a) Leur *face extérieure* est simplement décorée de ces fleurs de lotus rose (*padma* ou *nelumbo speciosum*), dont on connaît le rôle considérable dans l'ornementation et la symbolique indiennes. A droite, une suite de rosaces épanouies est encadrée entre deux guirlandes ondulées de ces mêmes fleurs, agrémentées de boutons et de feuilles. A gauche, le motif principal est fait d'une grande guirlande analogue, dont la disposition varie également entre chaque ondulation de la tige maîtresse ; de plus des

cygnes indiens (*haṃsa*) et une tortue y sont entremêlés aux fleurs.

b) Dans les deux personnages masculins placés vis-à-vis l'un de l'autre au bas de la *face intérieure* des deux jambages, nous devons, d'après l'analogie de Barhut, reconnaître les génies protecteurs de la région orientale, à savoir les Gandharvas ou musiciens célestes, dont le chef est Dhṛitarâshṭra (cf. plus haut, p. 169). Toutefois ils se présentent simplement sous l'aspect de grands seigneurs indiens, coiffés d'un turban et parés de lourds bijoux, boucles d'oreilles, colliers et bracelets de joaillerie. Les extrémités de leur long pagne retombent par-devant à petits plis serrés ; quant à la seconde pièce de leur costume, l'écharpe, dont la destination ordinaire est de draper le torse, ils la portent négligemment nouée autour des reins. L'un en relève les bouts avec sa main gauche, l'autre pose maladroitement la sienne sur sa hanche (fig. 4). Celui-ci tient dans la main droite une fleur de bignonia, celui-là un lotus. Tous deux regardent dans la direction du sanctuaire, et s'adossent à un fond formé d'un bignonia en fleur et d'un manguier en fruit.

2. **Chapiteaux.** — Les grands chapiteaux qui

surmontent les deux jambages de la porte orientale, sont décorés d'éléphants apprivoisés (cf. fig. 2). Quatre de ces animaux sont fort ingénieusement disposés autour de chaque pilier de telle manière que leur tête vienne flanquer en ronde bosse les quatre arêtes des coins. Leur harnachement se compose d'une riche têtière (à laquelle pendent devant les oreilles deux pendeloques de perles, et, derrière, deux grosses clochettes) et d'une housse à glands, maintenue par une corde passant sous le ventre et formant une boucle sur le dos. Le personnage de distinction était assis à califourchons sur le cou, à la place la plus confortable; tenant à la main le croc spécial (*aṅkuça*), il était à lui-même son propre cornac : et nous savons en effet que, dans l'Inde ancienne, l'art de conduire les éléphants formait partie intégrante d'une éducation soignée. Tout à fait sur le train de derrière s'accroupit un porteur d'étendard qui, sans doute, en cas de course rapide, se raccrochait à la boucle de la sous-ventrière. Quant aux éléphants, la trompe et l'une des pattes de devant légèrement repliées, ils sont, comme d'ordinaire, admirablement rendus. Des feuillages et fleurs stylisés ornent la partie supé-

rieure des chapiteaux. Sur la face interne de celui de gauche, une inscription lance des imprécations contre quiconque enlèverait une seule pierre de la porte ou de la balustrade. Pour les deux cariatides, voyez plus bas, n° 5*a*.

3. **Décor des linteaux.** — Les trois linteaux répètent également sur leurs deux faces plusieurs ornements symétriques.

a) Sur la *façade* (cf. fig. 2), nous noterons d'abord trois sortes de faux chapiteaux, d'allure tout à fait iranienne, qui interrompent chaque linteau dans le prolongement des deux jambages. Sur les deux du bas, ces appliques décoratives consistent en des lions ailés, dont deux sont assis et adossés tandis que le troisième passe dans l'embrasure sa tête et ses deux pattes de devant. Sur celui du haut, elles sont faites de deux grands bœufs de trait, tout harnachés, également accroupis et adossés, mais de plus chevauchés par deux hommes.

a') Sur la *face postérieure* (cf. fig. 3), les motifs correspondants sont, dans le même ordre : deux paires de chèvres, avec ou sans cornes ; deux paires de chameaux à deux bosses, également accroupis ; deux paires de lions cornus,

debout et passant. Tous ces animaux servent de montures à des cavaliers des deux sexes et de types différents, indigènes ou étrangers. L'un de ceux du sommet a ses cheveux courts ceints d'une bandelette et porte dans la main gauche un bout de cep de vigne.

b) Les extrémités des linteaux, au verso comme au recto, sont uniformément décorées d'une sorte de longue vrille sept fois enroulée sur elle-même et raccordée à l'ensemble par un ornement en chèvre-feuille : cela fait au total douze colimaçons d'un effet assez peu heureux. Si l'on voulait y voir une tentative d'imitation de la volute ionique, il faudrait avouer qu'elle est exécutée à l'envers et de la façon la plus rudimentaire.

c) Toute la surface des linteaux laissée disponible par ces ornements est, en règle générale, consacrée à des scènes légendaires. Il n'y a, semble-t-il, d'exception à faire que sur la façade, et seulement pour les saillies des linteaux inférieur et médian. Les premières ont été meublées par deux couples de paons — modèle d'un joli dessin et qui se retrouve aussi sur la porte Nord — et les secondes par des éléphants sauvages.

4. **Les Dés.** — Nous convenons de désigner par ce terme les quatre blocs cubiques placés dans le prolongement des jambages et les six montants intercalaires qui écartent l'un de l'autre les trois linteaux.

a) Sur la *façade* (cf. fig. 2) le dé inférieur de droite et le dé supérieur de gauche représentent tous deux la déesse Çrî assise, la jambe droite pendante, sur un lotus sortant d'un « vase de fortune » (*bhadra-ghaṭa*) : elle tient à la main cette même fleur et, sur deux autres lotus, de chaque côté d'elle, deux éléphants debout la douchent ou font le geste de la doucher avec deux cruches tenues à bout de trompe. On sait que ce motif s'est conservé jusqu'à nos jours dans les images de la Fortune indienne.

Les sujets des deux autres panneaux correspondants rentrent au contraire dans la catégorie des miracles bouddhiques. Celui de gauche figure la « prédication du Bouddha » au moyen de la roue de la Loi placée sur un trône et sous un parasol, entre les habituels adorateurs humains et divins. Celui de droite nous montre — ainsi qu'en fait foi la fleurette caractéristique du frangipanier — le Messie du Bouddhisme, Maitreya, symbolisé par son arbre *campaka*

ou *nâga-pushpa* (*Michelia champaka* ou *Mesua Roxburghii*).

a') Sur l'*envers* de la porte (cf. fig. 3), les dés du bas sont seulement décorés de lotus sortant d'un *bhadra-ghaṭa*; mais ceux du haut reviennent aux scènes légendaires avec deux *stûpa*, emblèmes du *Pari-nirvâṇa* du Maître, et tout à fait pareils à ceux du fronton, dont nous verrons plus bas (n° 10 *a*) qu'ils complètent le nombre.

b) On peut en rapprocher les symboles que portent *par-devant* les six montants, et qu'ils encadrent ordinairement entre une balustrade et des merlons : arbres stylisés de la Bodhi et colonnes surmontées de la roue de la Loi ou d'un simple lion.

b') *Par-derrière* ils sont tous revêtus du même ornement où le lotus se marie au chèvrefeuille.

5. **Les figures détachées**. — Il ne nous reste plus, pour épuiser la liste des motifs symétriques, qu'à énumérer les figures détachées en ronde-bosse (cf. plus haut, p. 162 et fig. 2).

a) Les plus intéressantes sont les fées (*yakshinî*; cf. plus haut, p. 169) qui découpent, avec

la retombée du manguier auquel elles se suspendent des deux bras, une console si ingénieusement décorative. La figure de droite est seule conservée. Comme les hommes, elle porte un long pagne, seulement fait d'une ètoffe plus transparente. Ses cheveux, curieusement relevés en pinceau sur le sommet de la tête, s'étalent sur le dos (au lieu d'être réunis en tresse, comme par exemple chez les danseuses du nº 6 *a*). Aux boucles d'oreille, au collier et aux bracelets des poignets, elle a joint les anneaux des chevilles, qui lui montent presque jusqu'aux genoux, et la pièce caractéristique de la toilette des femmes indiennes, la riche ceinture de joaillerie recouvrant les hanches. Conformément à la coutume de la vieille école, le sexe est marqué.

b) Les rares figurines qui subsistent sur cette porte — et que l'analogie de la porte Nord nous permet de compléter par la pensée — comprennent encore : une autre fée, d'une pose différente ; trois éléphants, toujours montés par deux personnes : et un piteux vestige de lion.

c) Quant aux symboles du faîte, ils étaient au nombre de trois. Au sommet de chaque

montant, deux, dont l'un est encore en place, figuraient un haut de hampe d'étendard. Au milieu — sur un piédestal probablement formé de quatre lions et flanqué de deux orants porteurs d'un chasse-mouche — se dressait enfin le vieux symbole solaire de la roue, mis au service de la Bonne Loi.

LES SCÈNES LÉGENDAIRES

Après ce rapide aperçu des éléments décoratifs, nous abordons l'examen, forcément plus détaillé, des scènes religieuses : car il va de soi que ce sont surtout celles-ci qui ont besoin d'être expliquées. Nous commencerons par celles qui sont figurées sur les deux faces honorées des jambages. Nous avons déjà vu que leurs faces extérieures ne portent qu'un motif décoratif (n° 1 *a*). Quant à leurs faces postérieures, elles ne laissaient de place au-dessus de la balustrade que pour deux petits bas-reliefs analogues à ceux que nous avons déjà relevés sur les dés (cf. n° 4 *a* et *a'*) : envisagés ensemble, ils représentent de la même façon stéréotypée, par la prétendue adoration de l'arbre, de la roue et du *stûpa*, les trois grands miracles tradition-

nels de l'Illumination, de la Prédication et de la Mort du Bouddha.

6. **Face antérieure du jambage droit.** — Cette façade est décorée de quatre édifices superposés : celui du bas n'a qu'un étage; ceux du milieu en ont deux, également recouverts d'un toit arrondi où s'ouvrent des baies en fer à cheval; celui du haut a un étage surmonté d'une terrasse à ciel ouvert et entourée sur trois côtés de corps de bâtiments. Il est difficile de juger, dans l'état actuel de la pierre, de la distribution des personnages sur le panneau inférieur; mais les cinq suivants, partagés comme lui en trois compartiments par des colonnes avec ou sans chapiteaux persépolitains, sont tous composés de la même manière. Le centre est occupé par un personnage divin, ainsi que le prouvent le foudre qu'il tient de la main droite et le vase d'ambroisie qu'il tient de la main gauche. Tout dieu qu'il soit, il est d'ailleurs conçu à l'image d'un roi indien : derrière lui sont debout ses porteuses de parasol et de chasse-mouche, insignes de sa royauté; à sa droite, dans le même appareil, mais sur un siège légèrement plus bas, est assis son vice-

roi (*uparâja*) ; à sa gauche on aperçoit les musiciennes et les danseuses de sa cour. On sait que ce concert-ballet est, dans les idées indiennes, l'indispensable accompagnement d'une heureuse vie mondaine. Des indications d'arbres forment le fond. Sur la terrasse supérieure se penchent, comme au balcon, deux autres dieux, également éventés par des femmes.

Nous avons dit plus haut (p. 170) les raisons qui militent en faveur de l'identification de cette série d'étages avec ceux du paradis bouddhique. Dès lors ils serviraient respectivement de séjour : 1° aux « quatre grands rois », gardiens des quatre points cardinaux (la nécessité de les loger tous les quatre expliquerait l'absence de bayadères dans le compartiment de droite du panneau inférieur, en même temps que leur caractère subalterne justifierait la ligne de démarcation que le toit de leur palais trace entre eux et les suivants) ; — 2° aux Trente-trois dieux sur qui règne Indra, et 3° à ceux sur lesquels règne Yama ; — 4° aux dieux Satisfaits (*Tushita*), parmi lesquels le Bodhisattva résidait avant sa dernière redescente sur la terre ; 5° aux dieux qui disposent de leurs propres créations ; — 6° et enfin à ceux

qui disposent même de celles des autres et dont le roi, Mâra, dieu du Désir et de la Mort, étend son empire sur les cinq cieux inférieurs. Quant aux deux personnages de la terrasse, ils représenteraient les dernières divinités encore visibles pour nos yeux humains, celles du monde de Brahmâ.

7. **Face intérieure du jambage droit.** — Cette face, disait Fergusson, présente un intérêt exceptionnel, « étant le seul sujet à Sânchi que nous puissions attribuer avec certitude au Bouddhisme, tel qu'il nous est connu ». Nous le connaissons mieux aujourd'hui : mais la représentation, sur la lisière supérieure du bas-relief médian, du « rêve de Mâyâ », — autrement dit de « la conception du Bodhisattva », lequel descend dans le sein de sa mère sous la forme d'un petit éléphant — reste sûrement le pivot de toute l'identification. On sait que cette scène, à nos yeux si bizarre, où c'est un pachyderme qui joue le rôle de la colombe de nos « Annonciations », est sûrement identifiée elle-même par l'inscription de Barhut : « la descente du Bienheureux ». On pourrait être par suite tenté de voir dans le bas-relief supérieur un tableau

du Bodhisattva dans le ciel des dieux Toushitas, au moment où il se dispose à renaître dans la famille royale de Kapilavastou. Mais le sculpteur nous empêche de nous égarer sur cette voie par le soin qu'il a pris de représenter, devant et derrière le trône vide, visiblement le même roi et le même arbre que nous retrouvons au bas du panneau inférieur : il ne pouvait indiquer plus clairement qu'il nous renvoyait à celui-ci pour avoir le mot de l'énigme.

a) Si donc nous nous y reportons (fig. 6), nous rencontrons tout d'abord, au centre de la composition, ce même roi en train de sortir en grande pompe par l'une des portes de sa bonne ville de Kapilavastou. Il est sur son char, accompagné des trois serviteurs habituels, le cocher qui tient les rênes et l'aiguillon, le porteur du parasol et celui du chasse-mouche. Comme à l'ordinaire, les chevaux, très haut empanachés, ont leur longue queue soigneusement rattachée aux harnais, sans doute pour ne pas incommoder les occupants du char. A leur gauche se profilent sur les remparts de la cité les archers de la garde et par-devant marchent le héraut et les sept musiciens de l'orchestre royal, soufflant dans des flûtes obliques et des conques ou frap-

pant des tambours. Par-derrière on aperçoit, encore engagée dans les rues de la ville, une suite brillante de personnages montés sur des chevaux ou des éléphants. Aux balcons des vérandas, des spectateurs, surtout féminins, passent curieusement la tête pour voir défiler le féodal cortège du roi Çouddhodana et de ses pairs, les nobles seigneurs de la race des Çâkyas.

Où vont-ils ? Pas très loin, semble-t-il, dans un parc voisin de la ville, où tous ont mis pied à terre : et la première idée est qu'ils se rendent au fameux parc de Loumbinî, théâtre de la « Nativité », laquelle serait présagée au haut du panneau par la scène de la « Conception ». Mais rien ne vient corroborer cette hypothèse. Le roi et les Çâkyas se montrent bien tous occupés à contempler, les mains jointes, quelque événement miraculeux : mais c'est en l'air qu'ils lèvent les yeux et le point de mire de leurs regards est une mince dalle rectangulaire qui s'allonge précisément au-dessus de leurs têtes et d'un des arbres du premier plan. Nous ne pouvons dès lors tarder plus longtemps à reconnaitre dans cette dalle le « promenoir de pierre précieuse » (skt. *ratna-cankrama*) que le Bouddha

créa magiquement « dans les airs », lors de son premier retour à sa ville natale de Kapilavastou [1]. La légende est bien connue : à l'occasion de cette rencontre entre le père, resté roi, et le fils, devenu Bouddha, une question d'étiquette des plus délicates s'était posée : lequel des deux saluerait l'autre le premier ? Le Bienheureux se tira de la difficulté par le prodige que le sculpteur s'est efforcé de représenter de son mieux, dans la limite de ses moyens, et abstraction faite du Bouddha lui-même (cf. plus haut, p. 175).

b) Apparemment il se défiait encore un peu de l'intelligence des spectateurs : car, pour plus de précision, il a tenu à placer au premier plan, à gauche, un arbre *nyagrodha*, entouré d'une balustrade. Ce *ficus indica* (nettement distinct de l'*açvattha* ou *ficus religiosa*, tel qu'il est représenté par exemple sur la façade du jambage gauche) est évidemment chargé de symboliser à lui tout seul le *nyagrodha-ârâma* que, dans cette même circonstance, le roi Çouddhodana attribua comme résidence à son fils, aux portes de Kapilavastou. Dès lors le sens du bas-relief supérieur devient, par ricochet, des

1. *Mahâvastu*, III, p. 114; Commentaire du *Dhammapada*, éd. Fausböll, p. 334; *Mahâvaṃsa*, XXX, st. 81, etc.

plus clairs. Il représente de la même manière elliptique [le Bouddha assis sur] un trône, sous ce même *nyagrodha*, dans ledit ermitage ; et ledit roi, son père — toujours reconnaissable à l'objet fusiforme retenu par une boucle de pierreries sur le sommet de son turban — lui « rend hommage pour la troisième fois », cependant que les Çâkyas, dont l'orgueil a été brisé par le miracle, imitent son exemple. Comme toujours, l'arbre est orné de guirlandes et surmonté d'un parasol d'honneur, tandis que dans le ciel deux divinités montées sur des griffons et deux autres, moitié hommes et moitié oiseaux (*suparṇa*), apportent encore des guirlandes ou font pleuvoir des fleurs.

Mais à quoi rime dès lors le motif de la « Conception », ainsi intercalé entre deux épisodes qui ont eu lieu plus de quarante ans après ? La réponse est simple : il est là uniquement pour dire : « La scène se passe à Kapilavastou » ; et c'est justement ce qui explique pourquoi, en dépit de son importance traditionnelle, il est traité d'une façon aussi accessoire. A moins de mettre une étiquette comme à Barhut, que pouvait faire autre chose notre sculpteur ? Il a encore pris soin de supplémenter par l'adjonction

du *nyagrodha* ce que l'indication du *ratna-caṅkrama* pouvait avoir d'un peu sommaire. Pour le reste, à savoir la procession royale, il a donné pleine carrière à son esprit d'observation et à son goût du pittoresque, confiant dans les moyens qu'il nous avait par ailleurs fournis de localiser l'événement et d'identifier les protagonistes : et si, comme nous le croyons, nous sommes arrivés sur ce point à une interprétation définitive, c'est uniquement à la docilité avec laquelle nous avons suivi ses indications que nous le devons.

Pour le personnage debout au pied du jambage, et celui qui lui fait vis-à-vis, cf. ci-dessus, n° 1 *b*.

8. **Face intérieure du jambage gauche**. — Sur le sens général des bas-reliefs de ce jambage et le lien qui les rapproche nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut, p. 178.

a) Nous commencerons cette fois par le panneau supérieur de la face intérieure. Il représente apparemment la bourgade champêtre d'Ourouvilvâ dont les abords immédiats furent, à quelques mois de distance, le théâtre de la *Sambodhi*, puis — après le premier voyage du

Bouddha à Bénarès — de la conversion des Kâçyapas. En haut, à gauche, au seuil de leurs cabanes, des femmes font leur ménage ; l'une décortique du riz à l'aide d'un mortier et d'un gros pilon de bois ; une autre le vanne dans un van en forme de pelle ; deux voisines passent au rouleau, l'une des galettes de pâte et l'autre de la poudre de *cari*. Cette dernière semble être distraite par les discours, peut-être amoureux, de l'homme assis auprès d'elle. Plus bas et à droite, deux femmes encore se dirigent, la cruche ronde sur la hanche, vers la rivière Nairañjanâ (aujourd'hui la Lilañj), où une troisième se penche déjà pour emplir sa *ghaṭi*. Des hommes vont et viennent, le bambou sur l'épaule, chargés ou à vide. C'est la vie de village d'il y a deux mille ans : c'est aussi celle d'aujourd'hui, et il n'est aucun des ustensiles représentés que nous n'ayons vu quelque part en usage. Des troupeaux, bœufs, buffles, chèvres, moutons, achèvent d'animer le tableau. Où l'édification en réside-t-elle ? Seulement en ceci que l'invisible Bouddha y est censé assis sous un parasol et sur un trône en arrière duquel se tiennent deux orants. Devant la porte du bourg, un troisième personnage tient également les

mains jointes, et le geste de ce villageois est l'unique lien entre les scènes de genre, si complaisamment traitées, et le sujet religieux, décidément un peu sacrifié. Quant aux deux orants, nous croyons, tout bien pesé, qu'il faut reconnaître en eux les dieux Indra et Brahmâ rendant visite au Bienheureux dans sa résidence voisine, mais distincte, de celle de l'aîné des Kâçyapas, le Kâçyapa d'Ourouvilvâ. Cette interprétation n'a pas seulement l'avantage de rapporter le motif à la série des prodiges qui déterminèrent à la longue la conversion des ascètes brahmaniques : elle groupe encore le 3e et le 4e de ces *prâtihârya* sans compter qu'elle contient une allusion implicite au 2e, dans l'ordre où les compte le *Mahâvagga* (I, 16-18). Que si l'on nous objecte que ces miracles sont donnés par le texte comme ayant lieu de nuit, nous répondrons que nos sculpteurs ont systématiquement négligé ce détail, pour la bonne raison qu'il n'était pas de leur partie (cf. plus bas, n° 11 *a*).

b) Quoi qu'il en soit, le panneau immédiatement inférieur représente de toute évidence le miracle de la « victoire sur le méchant serpent » — le premier dans la version du *Mahâvagga*,

le dernier dans celle du *Mahâvastu*. Le Bouddha a obtenu de l'aîné des Kâçyapas l'autorisation de passer la nuit, à ses risques et périls, dans son temple du feu en dépit du redoutable *nâga* qui l'habite (cf. fig. 5). Celui-ci l'attaque aussitôt et tous deux luttent longtemps, fumée contre fumée et flamme contre flamme, jusqu'à la défaite finale du dragon. C'est pourquoi vous voyez ici des flammes s'échapper par les baies en fer à cheval du toit arrondi du temple, « comme s'il était en proie à l'incendie ». A travers les piliers qui supportent le toit vous apercevez, entre l'autel (ou plutôt le pot) à feu et le chaperon à cinq têtes du serpent, le trône de l'invisible Bouddha. De chaque côté, des anachorètes brahmaniques, caractérisés par leur haut chignon conique et leur costume d'écorce, contemplent avec surprise ou respect la victoire du Bienheureux, tandis qu'en bas, à gauche, trois jeunes novices se hâtent d'aller emplir des cruches à la Nairañjanâ : leur intention est de s'en servir pour éteindre le feu, si l'on en croit l'analogie des répliques du Gandhâra (cf. *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, fig. 224, 225 *b*, etc.). A droite, un ascète vient faire son rapport au vieux Kâçyapa, assis, sur une natte

roulée *(brishî)* au seuil de sa hutte ronde à toit de feuilles *(parṇa-çâlâ)*; un lien est passé autour de ses genoux et de ses reins, et sa tête s'appuie sur un coussin de sparterie. Par-devant une rangée d'arbres s'aligne sur la rive du fleuve. Les instruments du sacrifice védique, un éléphant, des antilopes, deux buffles qui dressent la tête d'un air alarmé, des arbres hantés de singes complètent ou ferment le tableau de l'ermitage. Au total, le miracle est aussi minutieusement conté qu'il était possible au sculpteur. Toute la question est de savoir s'il n'a pas voulu, selon son habitude, mettre les sujets doubles. En bas, au milieu, dans la rivière — indiquée comme d'habitude par des lignes ondées, des lotus et des oiseaux aquatiques — un anachorète adulte, en train de se baigner, semble surveiller des yeux un pot à feu placé en équilibre instable sur le bord de l'eau. Si l'on songe que l'un des prodiges accomplis par le Bouddha consista justement à créer des feux pour permettre aux brahmanes de se réchauffer au sortir du bain, on ne peut s'empêcher de se demander si nous n'avons pas ici au moins une allusion à ce *prâtihârya* de plus (cf. *Mahâvagga*, I, 20, 15).

c) En tout cas, deux et même trois miracles sont groupés sur le petit panneau suivant. Bien entendu, ici encore l'intention édifiante n'empêche pas la scène d'être traitée de façon pittoresque. Après la vie de village, c'est la vie d'ermitage que nous avons sous les yeux. A droite, deux anachorètes fendent du bois à l'aide de haches qui, si l'on en juge par leur aspect massif et leur mode d'emmanchement, doivent être de pierre ; deux autres s'occupent d'allumer des feux, et un cinquième tient à la main la cuiller du sacrifice, tandis que deux novices apportent sur leur épaule, l'un un fagot de bûches, l'autre une double corbeille de provisions. Parmi les arbres du fond un tumulus sacré, comme le prouve la balustrade qui l'entoure, doit enfermer les reliques de quelque supérieur de la communauté et achève de donner la dernière touche de couleur locale[1]. Mais, pour les gens avertis, tous les détails du décor ont en même temps un sens édifiant. Les

1. On peut noter que la forme de ce *stûpa* est la plus ancienne dont l'art indien nous ait conservé l'image. Dans les objets qui décorent son pourtour (une coquille allongée, une corbeille double (?) et une grosse conque), nous verrions volontiers — telle la rame plantée par les compagnons d'Ulysse sur le tumulus d'Elpénor — les ustensiles dont le défunt se servait de son vivant.

textes nous apprennent en effet que, selon le gré du Bienheureux, ces bûches et ces feux tour à tour se refusèrent et consentirent, les unes à se laisser fendre, les autres à se laisser allumer. C'est pourquoi, à droite, l'un des anachorètes reste la cognée en l'air, sans pouvoir l'abaisser[1], tandis que son voisin vient, d'un coup heureux, de fendre son morceau de bois. C'est encore pour cela que, des deux brahmanes qui attisent leur feu en l'éventant avec un écran de sparterie, celui du second plan n'arrive à obtenir aucune flamme, tandis que celui du premier plan voit son foyer flamber joyeusement. Ces deux miracles nous sont racontés par le *Mahâvagga* d'une seule haleine (I, 20, 12-13). Mais quel serait alors le rôle de l'anachorète de gauche? Nous croyons que c'est au *Mahâvastu* (III, p. 426, l. 15-18) qu'il faut le demander. Son geste unique suffit à illustrer le double prodige, tout à fait analogue aux précédents, de l'oblation qui d'abord ne veut pas se détacher de la cuiller, puis consent enfin à

1. Nous empruntons cette interprétation au *Mahâvastu*, III, p. 428, l. 4-8, mais sans nous dissimuler qu'elle peut aussi bien avoir été imaginée après coup, sur le vu d'un bas-relief analogue à celui de Sânchi.

tomber — en affectant la forme d'une limace repliée sur elle-même — dans le bûcher du sacrifice.

9. **Face antérieure du jambage gauche.** — *a*) Toutefois, pour abattre la superbe du vieux brahmane, il faut encore un miracle, auquel son importance décisive a valu d'être représenté sur la face antérieure du jambage, de même qu'il dénoue l'épisode dans le *Mahâvagga* (I, 20, 15; manque dans le *Mahâvastu*) : « En ce temps-là il tomba une grande pluie hors de saison et une grande inondation s'ensuivit... » Vous comprenez dès lors pourquoi la Nairañjanâ a monté jusqu'à baigner les basses branches des arbres, pour le plus grand effroi des singes qui s'y sont réfugiés et pour la visible satisfaction des oiseaux aquatiques et même d'un crocodile. Sur les grosses eaux du fleuve, le vieux Kâçyapa accourt dans une pirogue curieusement jointoyée et conduite par deux ascètes pagayeurs au secours du Bienheureux; mais celui-ci a quitté son siège (relégué en bas et à droite de la composition) et s'est créé un « promenoir », qui lui permet d'aller et de venir à pied sec au milieu

des flots déchaînés. Cette fois l'anachorète se décide à reconnaître la supériorité transcendante de son hôte : quand nous le retrouvons en bas, debout sur la rive avec ses disciples, il nous tourne le dos pour faire, dans la direction du *caṅkrama* du Maître, le geste de soumission de l'*añjali*[1].

b) Reste à expliquer le panneau immédiatement inférieur. Il représente encore un roi sortant de sa capitale : char, musique, gardes, suite, spectateurs, tout, jusqu'aux architectures, est pareil au n° 7 *a*. On remarquera seulement la manière dont le rempart de briques remonte jusqu'au haut du panneau pour séparer la cité de la scène qui se passe dans sa banlieue. La première chose à savoir est le nom de la ville : mais, cette fois, c'est aux scènes voisines qu'il nous faut le demander. Nous avons déjà vu plus haut (p. 178) qu'elles répondent unanimement : c'est la capitale du Magadha. De leur

1. L'ingénieuse suggestion qu'il serait prosterné nous paraît devoir être écartée : car alors on ne comprendrait pas que ses disciples restassent debout ; d'ailleurs les fleurons placés près de lui sont semés un peu partout sur le tableau et se retrouvent également sur l'un des bas-reliefs précédents (n° 8 *b*). De même l'analogie du n° 7 *a* va à l'encontre de l'identification du *caṅkrama* du Bienheureux avec la grande pierre à laver que lui apporta en une autre occasion le dieu Indra.

côté les textes sont d'accord pour nous dire qu'aussitôt après la conversion des Kâçyapas et de leur millier de disciples, le Bienheureux, à la tête de sa nouvelle communauté de saints, se rendit à Râjagṛiha et reçut aux portes de la ville la visite solennelle du roi Bimbisâra[1]. Selon la formule ordinaire, le roi s'avance sur son bon char aussi loin que la route est carrossable, puis met pied à terre et se dirige vers le Bouddha : c'est ce qu'il fait, en haut à gauche, suivi d'un unique compagnon chargé de représenter à lui seul son innombrable cortège. Devant le trône vide du Bienheureux, des indications conventionnelles d'eau et de rocher achèvent, à défaut d'un « bois de Bambous », de préciser le lieu de la scène, sur la colline Antagiri, près des fameuses sources chaudes de Râjgir[2]. Quant à la suite de l'histoire, il faut naturellement la suppléer à l'aide des textes : le roi et le peuple de Màgadha se demandent

1. *Mahâvagga*, I, 22; *Mahâvastu*, III, p. 441-449; *Divyâvadâna*, p. 393, etc.

2. Cf. Cunningham. *Arch. Reports*, III, p. 140 : « J'ai fixé la position du bois des Bambous au Sud-Ouest de Ràjgir, sur la colline située entre les sources chaudes de Tapoban et la vieille ville de Ràjagṛha. » C'est justement par la « porte des Eaux-Chaudes » (*tapoda-dvâra*) que le *Lalita-Vistara*, XVI, fait entrer le Bouddha pour la première fois à Râjagṛiha.

d'abord, du Bouddha ou du vieux Kâçyapa, lequel est le maître et lequel est le disciple; l'hommage public du vieil anachorète vient bientôt fixer les esprits. Si nous ne voyons rien de tout cela, c'est que les bas-reliefs de Sânchi omettent systématiquement de représenter non seulement le Bouddha, mais aussi ses moines (cf. plus haut, p. 177); il est facile de constater combien la seule figuration de ces derniers rend infiniment plus claire la même suite d'épisodes sur l'un des piliers de la balustrade d'Amarâvatî (FERGUSSON, pl. LXX ou *Art gréco-bouddh. du Gandh.*, fig. 228).

c) Enfin tout le monde doit reconnaître au haut de cette même face, dans ce figuier religieux *(açvattha)*, surmonté, comme d'habitude, d'un parasol et hanté de génies ailés, l'arbre et le symbole de la parfaite « Bodhi du Bienheureux Çâkya-mouni » : l'inscription que porte à Barhut un bas-relief analogue en fait foi. Des deux parts on retrouve au pied du même arbre le même trône surmonté du même symbole (double à Barhut), et, autour de la naissance des branches, le même temple à ciel ouvert. On peut sans crainte affirmer que ce bizarre sanctuaire est au plus tôt celui qu'Açoka aurait pieusement

bâti autour de l'arbre sacré, plus de deux siècles après la mort du Maître : mais ce flagrant anachronisme est de ceux auxquels l'art religieux de tous les temps et de tous les pays nous a déjà habitués, et il n'empêche nullement que le tableau ne se rapporte au miracle même de l'Illumination du Bouddha. On n'a peut-être pas assez remarqué que l'analogie de Barhut nous force à établir un rapport étroit entre cette scène et la double rangée de personnages qui l'avoisinent : toute la différence est qu'ici ils la surmontent tandis que là ils la soulignent, mais les inscriptions prouvent que ce sont diverses catégories de dieux et qu'il faut même les considérer comme groupés en adoration aux quatre points cardinaux de l'arbre, ainsi que les choses se passèrent au moment de la Sambodhi[1]. Dès lors nous devons ici aussi reconnaître, dans les quatre orants du bas, les « quatre grands rois » qui vivent dans notre

1. Pour les bas-reliefs, voir Cunningham, *Barhut*, pl. XIV, 1, et pour les inscriptions Hultzsch, *Ind. Antiquary*, XXI, p. 231. — Notons d'ailleurs que sur la façade antérieure du linteau inférieur de la porte Ouest (façade postérieure du même linteau dans la restauration actuelle, et façade antérieure du linteau supérieur dans le projet de Cole, Ferg., pl. XVIII), la défaite de l'armée de Mâra par le Bouddha est représentée à côté d'un arbre de la Bodhi déjà entouré de son temple.

atmosphère, à droite ceux de l'Est et du Sud, à gauche ceux du Nord et de l'Ouest. Les dix personnages de la première rangée aligneraient ensuite, à raison de deux par ciel, les rois et vice-rois des cinq autres paradis des Kâmâvacaras, tels qu'ils sont justement figurés dans leurs palais célestes, sur la façade de l'autre pilier (n° 6); enfin les huit dieux de la rangée du haut, vus seulement à mi-corps comme les deux qui leur font pendant sur la terrasse supérieure de droite, représenteraient, deux par deux, les habitants des quatre étages du ciel de Brahmâ — les derniers qu'on puisse demander au sculpteur de nous montrer (cf. plus haut, p. 170). Ainsi se révèle à un examen attentif, sous l'évidente recherche de la variété dans les formes extérieures, un souci frappant d'équilibrer l'importance foncière et la valeur religieuse des sujets sur les faces symétriques des deux jambages.

10. **Linteau supérieur**. — Nous trouverons trace du même souci sur les deux faces des linteaux où, à côté des décors symétriques (cf. plus haut, n° 3), ont trouvé place également de grandes compositions bouddhiques. Nous

les étudierons en commençant par en haut, ce qui permet apparemment de suivre un certain ordre chronologique dans la revue des scènes.

a) C'est ainsi que le *fronton* de la porte est occupé de bout en bout par une représentation symbolique des sept derniers Bouddhas du passé, figurés alternativement par le tumulus de leur *Pari-nirvâṇa* et l'arbre de leur *Sambodhi* (voir fig. 2). Le sculpteur, ne disposant que de deux arbres, a cru devoir faire les honneurs du fronton au premier et au dernier Bouddha de la série : on reconnaît en effet distinctement, par comparaison avec le revers, à droite du *stûpa* central, le bignonia de Vipaçyin, et, à gauche, le figuier religieux de Gautama, autrement dit Çâkya-mouni. D'autre part les deux tumulus manquants sont suppléés au verso sur les deux dés supérieurs (cf. n° 4 *a*), de manière à compléter le nombre traditionnel. Cette remarque permet de supposer qu'un scrupule d'ordre esthétique a seul empêché l'artiste d'aligner les sept *stûpa* sur la façade, ainsi qu'il n'a pas hésité à le faire sur l'autre face pour les sept arbres correspondants (cf. plus haut, p. 171).

b) Il suffira donc, pour la *façade postérieure* (fig. 3), de donner, d'après les textes et les bas-

reliefs inscrits de Barhut, la liste des sept Bouddhas et de leurs *Bodhi-drouma* respectifs. Les voici dans l'ordre où ils se présentent, en allant de la droite à la gauche du spectateur :

Vipaçyin (*pâli* Vipassin)	Pâṭali (*Bignonia suaveolens*)
Çikhin (*p.* Sikhin)	Puṇḍarîka (*Mangifera...* [et non *nymphæa*])
Viçvabhû (*p.* Vessabhu)	Çâla (*Shorea robusta*)
Krakucchanda (*p.* Kakusandha)	Çirîṣa (*Acacia sirissa*)
Kanakamuni (*p.* Koṇagamma)	Udumbara (*Ficus glomerata*)
Kâçyapa (*p.* Kassapa)	Nyagrodha (*Ficus indica*)
Gautama (*p.* Gotama)	Açvattha (*Ficus religiosa*)

Il convient également de rapprocher de cette série la représentation, sur l'un des dés supérieurs de la façade, de l'arbre du huitième et futur Bouddha de notre âge, Maitreya (cf. n° 4 *a*).

11. Linteau médian. — Le linteau médian, déjà plus voisin de l'œil du spectateur, remplace ces tableaux symboliques par deux épisodes empruntés l'un à la jeunesse, l'autre à la carrière de Çâkya-mouni.

a) Façade antérieure. — Nous avons déjà dit plus haut (p. 176) ce qui fait, au point de vue de

l'iconographie bouddhique, le principal intérêt du panneau central (fig. 7). A gauche nous apercevons la représentation stéréotypée d'une ville, que le contexte prouve être Kapilavastou ; dans ses rues et à ses fenêtres, c'est l'animation coutumière (cf. nᵒˢ 7 *a* et 8 *b*) : il est clair que le sculpteur ne s'est pas le moins du monde inquiété du fait — qu'il connaissait au moins aussi bien que nous — que l'évasion du Bodhisattva eut lieu de nuit. Par la porte de la cité celui-ci sort sur son bon cheval Kaṇṭhaka pour « le grand départ » (*Mahâbhinishkramaṇa*) et nous pouvons suivre jusqu'à la droite, en non moins de quatre éditions successives, le progrès de sa course miraculeuse : mais, à chaque fois, le tapis brodé qui sert de selle à sa monture nous apparaît vide de son cavalier. Chaque fois aussi son cortège est le même : le fidèle écuyer Chandaka tient, comme de coutume, le parasol ; quatre dieux soulèvent les pattes du cheval, censément pour que le bruit des sabots ne donne pas l'éveil ; un autre s'est emparé du chasse-mouche ; deux autres, d'abord presque nains, et qui, pour l'amour de la variété, vont curieusement en grandissant à mesure que l'on avance vers la droite, se sont chargés de l'ai-

guière et des sandales ; d'autres enfin lancent des fleurs, agitent leur écharpe ou font résonner de célestes tambours. Quand le montant droit de la porte force le sculpteur à arrêter la série de ses répétitions, l'écuyer et le cheval prennent, comme il est écrit, congé de leur Maître : mais celui-ci n'est figuré que par la géante empreinte de ses pieds, marqués de la roue, et surmontés du chasse-mouche et du parasol. Pour finir, en bas, à droite, Chandaka reprend le chemin de la maison en ramenant avec lui Kaṇṭhaka et en rapportant (dans la main droite et dans une sorte de baluchon jeté sur son épaule) les vêtements laïques et les joyaux dont le jeune prince vient de se dépouiller à tout jamais pour embrasser la vie religieuse. Les trois personnages, à la fois édifiés et contrits, qui le suivent, sont sans doute les émissaires que le roi Çouddhodana a vainement chargés de lui ramener son fils.

Tel est le sens manifeste de cette longue scène : mais il reste encore à rendre compte de l'arbre sacré — le parasol qui le surmonte et la balustrade qui l'entoure en sont la preuve — qui occupe le milieu du panneau. Assurément il est là pour des raisons de symétrie, mais cette

place d'honneur exige d'autre part qu'il ait un sens ; et ce sens nous apparaîtra dès l'instant que nous aurons reconnu en lui (toujours grâce à la comparaison d'un bas-relief inscrit de Barhut, CUNN., pl. XLVIII, 11) un arbre *jambu (Eugenia jambu)*. Un jambousier ainsi voisin de Kapilavastou ne peut être, en art bouddhique, que celui dont l'ombre cessa un jour de tourner au soleil pour continuer à abriter « la première méditation » du Bodhisattva tout jeune encore. On remarquera comment trois personnages, sans cesser de s'associer à l'action principale, dessinent autour de l'arbre du miracle son groupe obligé d'adorateurs. Ainsi l'artiste a su fort ingénieusement combiner sur un même tableau l'indication sommaire du début, et la représentation détaillée du dénouement de la vocation religieuse du Prédestiné. Et qui sait même si la quadruple répétition à l'aller du cheval et de son cortège n'avait rien à faire dans son esprit avec l'épisode intermédiaire des « quatre fameuses sorties » qui, par la rencontre successive d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un moine, révélèrent au futur Bouddha les misères de la vie et l'unique voie du salut ?

b) Façade postérieure. — Si le bon sculpteur avait encore d'autres intentions, que ses mânes nous excusent de ne pas les apercevoir ! Qu'ils nous pardonnent surtout de ne pas saisir exactement à quel épisode de la légende il faut rapporter la scène qui couvre tout le revers du linteau médian. Sur ce trône vide c'est sans doute le Bouddha Çâkya-mouni qui est censé assis, puisque l'arbre qui l'abrite est un figuier religieux tout pareil à celui qui décore la saillie gauche du linteau supérieur. D'autre part le Bienheureux se trouve évidemment en pleine djangle, dans la seule compagnie des bêtes assemblées pour lui rendre hommage et qui appartiennent ausssi bien au règne de la fantaisie qu'à celui de la nature. Ce sont d'abord quatre lions flanquant déjà son trône, deux vus de face et deux de profil ; puis des buffles et des antilopes merveilleusement observés et rendus ; et encore des oiseaux, avec ou sans huppe, apportant dans leurs becs des fleurs et des fruits. A côté de ces animaux réels se montrent des monstres de rêve : à droite, des taureaux à face humaine et — oubliant leur inimitié naturelle dans la contemplation du Bienheureux — un

grand serpent polycéphale près d'un énorme vautour Garouḍa aux oreilles ornées de boucles ; à gauche, des chiens tibétains à crinière et des griffons. Au total, presque toute la ménagerie décorative du sculpteur a été mobilisée pour la circonstance. Or, il est bien une occasion célèbre où, après la grande querelle intestine de Kauçambî, le Bouddha quitta sa communauté pour se retirer dans la solitude : et il était chez les bêtes, et les bêtes mêmes le servaient (*Mahâvagga*, X, 4, 6-7) : mais nous ne retrouvons ici aucun des détails traditionnels de l'épisode, tel du moins qu'il nous est conté dans le texte pâli.

12. **Linteau inférieur**. — Enfin le dernier linteau nous paraît porter sur ses deux faces des scènes postérieures à la mort du Bouddha.

a) Façade antérieure. — Au centre s'élève l'arbre déjà bien connu de nous comme étant celui de son illumination (cf. n° 9 *c*) ; mais ici cet arbre reçoit une visite royale. Or, nous savons pertinemment que le Bienheureux ne fut visité à Bodh-Gayâ par aucun roi : car les textes nous donnent l'emploi détaillé des jours et même des semaines qui ont précédé

et suivi l'arrivée à l'omniscience. Il reste donc que ce soit uniquement en commémoration du Bouddha qu'ait lieu la cérémonie ici représentée. Rappelons-nous cependant ce qui nous est conté d'Açoka, comment le grand empereur bouddhiste avait une dévotion toute particulière pour l'arbre de la Bodhi et le comblait continuellement de cadeaux, tant et si bien que sa reine favorite, Tishyarakshitâ, le prenant pour une rivale, en devint jalouse et lui fit, si l'on peut dire, nouer l'aiguillette par une sorcière paria. L'arbre commença à se dessécher et Açoka déclara qu'il ne lui survivrait pas ; heureusement la reine désabusée put arrêter à temps l'effet du maléfice : sur quoi l'empereur décida de faire « ce qu'aucun des souverains du passé, ni Bimbisâra ni les autres, n'avaient fait », à savoir de venir processionnellement, pour rendre à l'arbre toute sa splendeur première, « l'arroser avec des cruches d'eau de senteur » (*Divyâvadâna*, p. 397-398). Or que voyons-nous justement ici (fig. 8) ? A droite un roi, accompagné comme d'habitude de ses femmes, de son orchestre et de sa garde, descend assez languissamment de son éléphant, encouragé, semble-t-il, par sa reine et aidé par

un jeune nain. Ce dernier est probablement un *yaksha*, tout comme ceux qui hantent l'intérieur du sanctuaire ; car, de même que Salomon, Açoka commandait aux génies. Immédiatement à droite de l'arbre sacré, nous retrouvons ledit roi précédé de sa reine, et tous deux lui rendent hommage, les mains dévotement jointes. De l'autre côté s'avance également, aux sons d'un autre orchestre, une procession solennelle de fidèles laïques portant des bannières, des fleurs et enfin, au milieu et au premier plan, des cruches évidemment destinées à l'arrosage de l'arbre. Ce dernier détail a emporté notre conviction (cf. plus haut, p. 182). Il résulterait enfin de cette identification que, pour cette fois, l'indication du temple à ciel ouvert autour de l'arbre ne serait pas un anachronisme (cf. ci-dessus, p. 218).

b) Façade postérieure. — Ce n'est d'ailleurs pas là, comme nous l'avons dit plus haut, la seule légende appartenant au cycle d'Açoka qui nous paraisse avoir inspiré les imagiers de Sânchi. Sur le tumulus de Râmagrâma couraient encore parmi eux deux autres contes, ou plutôt deux versions d'un même conte : d'après l'une ce *stûpa* était honoré par des serpents mythiques

(nâga) ; dans l'autre c'étaient des éléphants sauvages *(nâga)* qui lui rendaient un culte : nous ne sommes pas éloignés de croire que les deux formes de la tradition aient bifurqué sur ce simple calembour. Quoi qu'il en soit, la première est figurée sur la porte Sud : l'autre l'est, croyons-nous, ici. De quelque nom d'ailleurs que le *stûpa* s'appelle, le sens du récit sur pierre n'est pas douteux. Ce sont bien des éléphants sauvages qui, des deux extrémités du linteau, marchent processionnellement vers le sanctuaire ; et c'est bien en manière d'offrandes cultuelles qu'ils soulèvent dans leur trompe ou traînent encore à leurs défenses des fleurs de lotus arrachées au lac le plus voisin.

Nous arrêterons là ces notes, déjà peut-être trop longues, et cependant des plus sommaires. Si nous voulions décrire en détail et un à un les 500 personnages et plus qui, sans compter les animaux, figurent sur cette seule porte, nous n'en aurions jamais fini, et autant vaudrait entreprendre une encyclopédie des antiquités indiennes. Le peu que nous en avons dit suffira du moins à justifier la double allégation que nous avons cru pouvoir avancer ci-dessus

(p. 183) : il apparaît bien à l'épreuve que ces sculptures sont pour la plus grande partie déchiffrées ; et personne ne songera à contester qu'elles ne présentent quelque intérêt pour l'histoire de la civilisation en général et, d'une façon plus particulière, pour celle de l'art appliqué à la religion.

LES

IDÉES DU PAGANISME ROMAIN SUR LA VIE FUTURE[1]

PAR

M. FRANZ CUMONT

Peut-être vous souvenez-vous de ces vers de Sully Prudhomme, où le poète, parcourant la voie Appienne, bordée de sépulcres antiques, remarque que « ces monuments pieux et sereins » n'étaient point d'un abord odieux,

> Au temps rude et stoïque où l'on savait mourir
> Sans plus rien regretter et sans plus rien attendre,

1. Rohde a écrit sur les idées eschatologiques des Grecs un livre définitif (*Psyche*, 4e éd., 2 vol., 1907), mais il ne s'occupe que très accessoirement de celles de l'empire romain. On possède sur celles-ci, d'Auguste aux Antonins, un chapitre substantiel de Friedlaender (*Sittengeschichte*, t. III[8], p. 736 ss.), mais cet auteur ne s'est pas rendu compte de l'action des cultes étrangers. J'ai essayé de déterminer cette influence dans mes *Religions orientales* (2e éd., Paris, Leroux, 1909). J'emprunte aussi une partie de ce qui suit à un mémoire sur la *Théologie solaire du paganisme romain* (Extr. *Mém. Acad. Inscr.*, Paris, Klincksieck, 1909) et à une étude sur le *Mysticisme astral dans l'antiquité* (Bull. Acad. de Belgique, 1909).

avant que le christianisme régnât sur le monde

> Et que la foi, mêlant la terreur à l'espoir,
> Eût mis l'éternité douteuse au fond des tombes.

Les Romains ont-ils vraiment, comme se le figure le poète, envisagé la mort sans espérance et sans crainte? Leur religion bornait-elle absolument à cette existence terrestre la destinée de l'homme? Ou bien au contraire, longtemps avant le triomphe de l'Église, s'attachèrent-ils à des doctrines qui leur ouvraient la perspective d'une immortalité bienheureuse et, dans ce cas, vers quelles croyances sur la vie future furent-ils attirés de préférence? C'est à ces questions que je voudrais essayer de répondre brièvement dans cette conférence, en esquissant l'évolution des idées eschatologiques dans le paganisme de l'époque impériale.

De ce vaste sujet, nous ne pourrons marquer ici que les contours. Il est toujours imprudent, j'en ai conscience, de hasarder des généralisations : elles se trouvent forcément fausses par quelque endroit; mais il est surtout scabreux de vouloir fixer en peu de mots l'infinie variété des dispositions individuelles, et rien n'échappe plus à l'observation historique que ces convictions intimes que parfois on dérobe même à ses proches.

Aux époques de scepticisme, des âmes pieuses s'attardent aux vieilles croyances. Aux temps où la religion reprend son empire, des esprits rationalistes résistent à la contagion de la foi. Il est particulièrement difficile de constater jusqu'à quel point les idées adoptées par les cercles intellectuels ont pénétré dans les masses populaires. Puis, dans le paganisme, un dogme n'exclut pas nécessairement un dogme opposé : ils coexistent parfois dans le même esprit comme des possibilités diverses, également autorisées par une tradition respectable. Vous ferez donc à mes affirmations absolues, les réserves qu'elles comportent. Je pourrai seulement indiquer ici les grands courants spirituels qui successivement ont apporté à Rome des doctrines nouvelles sur l'au-delà. Combien chacune de celles-ci comptait-elle de partisans aux diverses périodes, vous n'attendrez pas de moi que je le précise. Mais nous pourrons, du moins, distinguer les phases principales et apercevoir l'aboutissement de ce mouvement religieux qui fit passer la société impériale d'une incrédulité presque complète à des formes d'abord assez basses, puis plus élevées de la croyance à l'immortalité. Et ce fut là un changement ca-

pital qui transforma toute la conception antique de la vie. L'axe de la moralité en fut déplacé : elle ne chercha plus, comme la philosophie grecque, à réaliser le souverain bien sur cette terre, mais après la mort. On n'agira plus en vue de réalités tangibles, pour assurer la prospérité de sa famille, de la cité, de l'État, mais pour atteindre des espérances idéales dans un monde surnaturel. Notre passage ici-bas sera conçu comme une préparation à une existence bienheureuse, comme une épreuve transitoire qui doit avoir pour résultat une félicité ou une souffrance infinies. Toute la table des valeurs éthiques en fut bouleversée.

*
* *

Vous connaissez, ne fût-ce que par la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, les idées primitives sur l'existence d'outre-tombe que les populations italiotes ont partagées avec les tribus helléniques. Le mort vit obscurément dans le sépulcre, et ses descendants viennent y faire des offrandes funèbres pour sustenter et réjouir ses mânes, car celles-ci sont sujettes aux besoins et à la souffrance. Ces antiques croyances, dont l'origine se perd dans l'obscu-

rité de la préhistoire, ne disparurent jamais entièrement. La crainte des revenants, qui sortent de leur demeure souterraine pour tourmenter les vivants, en est une manifestation, et cette terreur superstitieuse hanta obstinément les esprits jusqu'à la fin de l'antiquité et au delà.

On continuait sous l'Empire à répandre du lait et du vin sur le sol des tombeaux pour que les ombres pussent manger et boire, à inhumer avec le défunt ses vêtements pour le couvrir, ses armes pour le défendre, et une foule d'objets destinés à lui servir ou à l'amuser dans la vie indécise de sa « maison éternelle ». Mais des rites traditionnels persistent souvent quand la signification primitive en est oubliée ou méconnue. Savons-nous encore aujourd'hui comment est né le cérémonial de nos funérailles ou pourquoi nous portons le 2 novembre des couronnes au cimetière ? Beaucoup de Romains allaient ainsi, par un souvenir pieux, faire les libations prescrites aux anniversaires, sans croire précisément que le mort à qui l'on ne versait rien, dût souffrir de la soif.

Un autre usage funéraire survivait pareillement à la foi qui l'avait fait naître : celui de

placer dans la bouche du cadavre une pièce de monnaie pour payer à Charon le passage du Styx. Les fables grecques sur le monde infernal, qui s'étaient introduites très anciennement à Rome, n'y trouvaient plus guère de créance. Aucune vieille femme n'était plus assez folle, prétend Cicéron[1], pour craindre les demeures profondes de l'Orcus, et les ténèbres peuplées de morts livides. « Qu'il y ait des mânes, dit Juvénal[2], un royaume souterrain, un nocher armé d'une perche et des grenouilles noires dans les gouffres du Styx, que tant de milliers d'hommes puissent traverser l'onde dans une seule barque, même ceux qui n'ont pas atteint l'adolescence n'y croient plus. » Et jusqu'au dévot Plutarque, lorsqu'il vient à parler des supplices que la mythologie réserve aux méchants, n'y voit guère que des contes de nourrice bons à effrayer les enfants.

Un penseur, qui fut aussi un polémiste, avait contribué plus que tout autre à dissiper ces lugubres chimères. Épicure, on le sait, enseignait que l'âme, composée d'atomes, se dissout avec le corps, et il n'est pas de doctrine du

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 21, 48.
2. Juvénal, *Sat.*, II, 149.

maître sur laquelle ses disciples insistent avec plus de complaisance. Ils le louent d'avoir affranchi l'homme des terreurs de l'au-delà ; ils le remercient de leur avoir appris à ne pas redouter le trépas, puisqu'ils doivent périr tout entiers ; sa théologie leur apparaît comme la libératrice des âmes. Lucrèce, dans son troisième livre, dont les philosophes du XVIII[e] siècle se plaisaient à célébrer les mérites, prétend avec une sorte d'exaltation chasser des cœurs « cette crainte de l'Achéron qui trouble jusqu'au fond la vie humaine[1] ». Le sage voit se dissiper comme un cauchemar toutes les fictions cruelles dont on a peuplé le royaume des épouvantements, et il trouve un calme bienheureux, « l'ataraxie » parfaite, lorsqu'il s'est libéré de la peur de la mort qui hante le vulgaire. Pline le naturaliste, dans une profession de foi fameuse, met une sorte de passion à nier l'immortalité[2].

Ces doctrines ne trouvèrent pas seulement des adeptes convaincus parmi les esprits cultivés, elles se répandirent dans les couches les plus basses de la population, comme en témoignent les épitaphes où cette incrédulité s'exprime sous des formes multiples. Une maxime est si

1. Lucr., III, 37.

2. Plin., *H. N.*, II, 56, § 188 sq.

souvent répétée qu'elle s'écrit parfois par de simples sigles : *non fui, fui, non sum, non curo* « Je n'étais pas, je fus, je ne suis pas, peu m'importe ». De même que Platon avait conclu d'une préexistence supposée de l'âme à sa persistance après le décès, les épicuriens tiraient de notre ignorance d'une vie antérieure, une conséquence opposée. L'homme rentre dans le néant dont il est sorti. On a remarqué que cette formule épigraphique était gravée surtout sur des tombes d'esclaves, qui n'avaient guère de motifs de s'attacher à vivre. Des gladiateurs adoptent aussi cette sentence : aux misérables qui devaient dans l'arène faire preuve d'indifférence devant la mort, il fallait enseigner que celle-ci marquait l'abolition du sentiment et le terme de la douleur. Parfois un épicurisme plus grossier recommande de jouir de notre passage ici-bas, puisque le terme fatal prive à jamais de ces plaisirs qui sont le souverain bien. *Es, bibe, lude, veni* « Mange, bois, amuse-toi, et viens ici » est un conseil souvent répété. Ou bien des esprits joviaux, plaisants jusque dans la tombe, vantent les agréments de leur nouvelle condition. « Ce qui reste de l'homme, mes os, repose doucement ici, dit l'épitaphe d'un af-

franchi ; je n'ai plus le souci de mourir soudain de faim, je suis exempt d'accès de goutte, ma personne ne sert plus de gage à mon loyer, et je jouis gratis d'une hospitalité éternelle[1]. »

L'autre grand système philosophique qui dominait à Rome, le stoïcisme, se montra fort hésitant sur le sort réservé à nos âmes, particules détachées du Feu divin qui anime le monde. Pour certains de ses représentants, comme Cléanthe, ces âmes subsisteraient des milliers d'années, jusqu'à la conflagration finale qui marque la fin de chaque période cosmique. Pour d'autres, comme Chrysippe, celle des sages seules obtiendraient cette immortalité restreinte. Panétius, l'ami des Scipions, l'un des écrivains qui contribuèrent le plus à gagner les Romains aux idées du Portique, niait absolument toute survivance personnelle, comme le faisaient aussi la plupart des péripatéticiens. En réalité, le vrai stoïcisme place en ce bas monde la réalisation de son idéal. Le but de l'existence n'est pas pour lui la préparation à

1. *CIL*, VI, 7193 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1247 :
Quod superest homini, requiescunt dulciter ossa,
Nec sum sollicitus ne subito esuriam
Et podagram careo, nec sum pensionibus arra
Et gratis aeterno perfruor hospitio.

la mort, mais la conquête de la vertu parfaite. Celle-ci, en affranchissant des passions, donne l'indépendance et la félicité. Le sage, être bienheureux, est un dieu sur la terre, et le ciel ne peut lui réserver davantage. Dans ces systèmes, les théories eschatologiques n'avaient qu'une valeur secondaire, et ainsi s'explique leur variabilité.

Certains esprits, à Rome, s'attachaient encore à l'idéalisme de Platon et admettaient que l'âme, essence immatérielle, pût s'élever d'ici-bas vers un monde plus beau: d'autres inclinaient à adopter les opinions des Pythagoriciens sur la métempsychose. Mais c'étaient là des espérances plutôt que des affirmations. La vie future était généralement regardée comme une hypothèse métaphysique consolante, comme une simple possibilité entrevue par certains penseurs. On n'en parlait qu'avec un « Si » très dubitatif. La fin de l'éloge d'*Agricola* est, à cet égard, très caractéristique. « Si, dit Tacite, il est un asile pour les mânes des hommes vertueux, si les grandes âmes, comme les sages l'admettent, ne s'éteignent pas avec le corps, repose en paix. » Puis il insiste sur l'éternité que la renommée de ses vertus assurera à

Agricola dans la mémoire des hommes. C'est là pour son panégyriste, on le sent, le point essentiel, parce qu'il est seul certain.

Mais je me reprocherais de m'étendre davantage sur des faits bien connus. Pour me résumer, vers la fin du Ier siècle de notre ère, l'incertitude des opinions eschatologiques était extrême. Les vieilles croyances religieuses ne trouvaient plus aucune créance, et les systèmes contradictoires des philosophes se détruisaient mutuellement. L'attitude générale, en dehors du cercle restreint de ceux qui s'étaient fait une conviction personnelle, semble avoir été le scepticisme ou la négation.

Seulement, nous nous résignons difficilement à mourir tout entiers. Même lorsque la raison admet l'anéantissement, le subconscient proteste contre lui. L'instinct profond de la conservation pousse l'être humain à vouloir se survivre, et son sentiment s'élève contre la douleur d'une séparation sans retour, contre la perte définitive de toutes les affections. Puis, dans la Rome impériale, il y avait tant de crimes impunis, tant de misères imméritées, qu'on se réfugiait naturellement dans l'attente d'un avenir meilleur, où toutes les iniquités du

présent seraient réparées. Ces révoltes, ces désirs, devinrent de plus en plus impérieux à mesure qu'au déclin de l'empire les malheurs et les ruines s'accumulèrent, et que disparut, avec les motifs d'agir, tout ce qui donne un prix à l'existence. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie corrompue étouffait toute velléité de progrès politique. L'art frappé de stérilité reproduisait lourdement les créations d'autrefois. Les sciences immobilisées ne révélaient plus de vérités inconnues; la nature restait inexplorée et le passé impénétrable. Un appauvrissement progressif décourageait tout esprit d'entreprise. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable décadence, que la société s'acheminait vers sa dissolution, et que la fin des temps était proche. Il faut se rappeler toutes ces causes d'abattement et d'abandon pour comprendre la force de cette idée, si fréquemment exprimée alors, qu'une amère nécessité contraint l'esprit qui anime l'homme à venir s'enfermer dans la matière, et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. Dans la lourde atmosphère d'une époque d'oppression et d'impuissance,

les âmes accablées aspiraient avec une ardeur indicible vers les espaces radieux du ciel.

Or, précisément depuis le Ier siècle se répandent dans le monde latin, avec un succès toujours croissant, des cultes étrangers qui révèlent à leurs adeptes le secret de parvenir à une immortalité bienheureuse. Tous les mystères orientaux qui se propagent en Occident, prétendent assurer aux initiés, par la connaissance de certains rites et de certains préceptes, la sainteté en cette vie et la félicité dans l'autre. Au lieu des opinions flottantes et inconciliables des philosophes sur la destinée dans l'au-delà, ces religions apportent une certitude fondée sur une révélation divine et corroborée par la foi des générations innombrables qui s'y étaient attachées. Les croyances sur la vie d'outre-tombe si vagues, si désolantes dans l'ancien paganisme se transforment en l'espoir assuré d'une forme précise de béatitude. La participation aux cérémonies occultes de la secte est un moyen infaillible de faire son salut. Le monde désespéré accueillit avidement ces promesses, et la philosophie transformée s'allia aux vieilles croyances de l'Orient pour donner à l'Empire une théologie nouvelle.

L'eschatologie prêchée par certains de ces cultes était, il faut le reconnaître, fort grossière. Une quantité de bas-reliefs découverts dans les pays hélléniques nous montrent le mort héroïsé, étendu sur une couche devant une table chargée de mets et élevant d'une main une corne à boire, tandis que derrière lui un esclave puise le vin dans un cratère. Ces petits monuments funéraires prouvent la diffusion extrême d'idées répandues en Grèce par les mystères thraco-phrygiens de Dionysos et de Sabazios, le dieu du vin et celui de la bière. L'absorption de ces liqueurs délivre l'homme de ses soucis et lui communique une force insoupçonnée, elle le fait vivre d'une vie plus joyeuse et plus intense. L'action inexplicable des boissons fermentées fit ainsi regarder l'ivresse comme une possession divine. L'énergie sacrée qui emplissait bacchants et bacchantes, exaltait leurs sens, égarait leur esprit et, dans ces transports, l'âme extériorisée semblait communier avec les forces exubérantes de la nature. Cette extase devait être l'état bienheureux réservé dans l'autre monde aux initiés : l'immortalité fut conçue comme une ébriété. Le fidèle devait être admis

au festin des dieux pour s'y réjouir éternellement avec eux.

Ces croyances pénétrèrent à Rome avec les mystères venus de Grèce et d'Asie Mineure et elles y persistèrent jusqu'à la fin du paganisme. Des fresques célèbres, qui, dans les catacombes de Prétextat, décorent le tombeau d'un prêtre de Sabazius, nous montrent la défunte, Vibia, menée par Mercure dans les enfers vers le tribunal de Pluton, puis introduite par son bon ange (*angelus bonus*) au banquet des bienheureux. Sept convives y prennent part, ce sont, dit une inscription, ceux qui sont jugés par le jugement des bons (*bonorum iudicio iudicati*).

Les sectateurs tardifs de Sabazius se figuraient donc encore la vie future comme les anciens Thraces, seulement l'âme n'était plus accueillie à la table des immortels qu'en vertu d'une décision du juge infernal, si, comme disent les textes, elle avait pratiqué pieusement les cérémonies saintes, pris part aux repas sacrés des mystères et plus généralement fait le bien. Les bacchanales du dieu de la bière s'étaient spiritualisées conformément aux tendances religieuses de l'époque.

Le christianisme lui-même devait adopter en

la transformant l'idée du festin des élus. Les peintures des catacombes représentent souvent celui-ci : La Paix et la Charité (Irènè et Agapè) y dispensent aux convives célestes le vin du rafraîchissement et leur servent le Poisson divin. L'antique fiction des barbares devait ainsi se perpétuer longtemps comme symbole et comme croyance populaire.

Mais déjà Platon[1] raillait ceux qui regardaient comme la plus belle récompense de la vertu une interminable soûlerie. A cette conception très matérielle du bonheur futur, venue de Thrace ou d'Asie Mineure aux Romains, ceux-ci préférèrent généralement celle que leur apporta un autre pays étranger, l'Égypte.

Chez aucun peuple peut-être ne se vérifie aussi pleinement que chez les Égyptiens le mot de Fustel de Coulanges : la mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères. Nulle part la vie ne fut à ce point dominée par la préoccupation de l'au-delà ; nulle part on ne prit des soins aussi minutieux et aussi compliqués pour assurer et pour conserver aux défunts une autre existence. La littérature funéraire, dont on a retrouvé des docu-

1. Plat., *Républ.*, p. 363 C D.

ments en nombre infini, avait acquis un développement sans pareil et l'architecture d'aucun pays n'a élevé des tombeaux comparables aux pyramides ou aux sépultures rupestres de Thèbes.

Ce souci constant de garantir aux siens et à soi-même une vie après cette vie trouva aux diverses époques des expressions variables, mais la croyance à l'immortalité finit par se rattacher à la légende d'Osiris qui, sous le nom de Sérapis, fut honoré avec Isis dans tout le monde romain. Chaque année, la fête de l' « Invention » d'Osiris (*Inventio*) rappelait comment Isis avait retrouvé les membres dispersés de son époux, traitreusement tué par Typhon. Aux plaintes désolées des prêtres et des initiés, pleurant le meurtre sacrilège, succédait une jubilation bruyante quand on montrait le cadavre reconstitué et ranimé par la déesse. Or, le destin du dieu immolé et ressuscité, devint le prototype de celui de tout homme qui avait vécu saintement et observé les rites des funérailles. Le défunt, s'il a servi pieusement Osiris ou pour mieux dire Sérapis, sera assimilé à lui, et partagera son éternité dans le royaume souterrain où siège le juge des morts.

Il survivra non seulement comme une ombre ténue ou comme un esprit subtil, mais en pleine possession de son corps comme de son âme. Cette immortalité n'a rien d'immatériel, mais le fidèle divinisé ne passera plus son temps, comme les mystes de Sabazius, attablé et banquetant. L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Dans les temples, chaque jour, dès que le soleil se montrait, on découvrait les statues enfermées dans le naos, et les initiés restaient de longues heures devant elles, plongés dans une adoration muette. De même dans les champs infernaux, lorsque, devenus les égaux des Immortels, ils pourront regarder face à face Sérapis et Isis, ils participeront par là à leur béatitude. La volupté inexprimable, qu'ils éprouvaient en contemplant les images du sanctuaire, deviendra un perpétuel ravissement, quand au lieu du simulacre, ils jouiront de la présence des dieux et qu'attachés étroitement à eux, leur âme inassouvie s'abreuvera des délices de cette ineffable beauté[1].

Cette félicité d'outre-tombe est l'apanage de la vertu. Déjà dans l'ancienne Égypte le mort était soumis au jugement d'Osiris. Mais pour

1. Plut., *De Iside*, 78, p. 383 A.

obtenir l'entrée des Champs d'Aalou — les Champs-Élysées de cette religion — il suffisait qu'il affirmât selon le texte prescrit n'être point coupable de la série des crimes qu'énumérait le livre sacré. Il était cru sur parole. Son pardon ou sa condamnation ne dépendait pas de ses dispositions intérieures, mais de l'exacte connaissance des formules absolutoires. Sous l'Empire cette vieille morale, purement rituelle, s'était épurée et approfondie au contact de la Grèce. L'existence entière était toujours, conformément à l'ancienne croyance, conçue comme une préparation au jugement formidable que Sérapis rendait

Dans la profonde nuit où tout doit redescendre ;

mais pour qu'il prononçât à l'avantage du mort, il ne suffit plus que celui-ci fût instruit de la liturgie funéraire, il fallut aussi que sa vie fût exempte de crimes et de souillures, et le maître des enfers y assignait à chacun une place selon ses mérites. On voit se développer la doctrine d'une rétribution future.

Les théories eschatologiques qui, de la vallée du Nil, se propagèrent dans le monde antique, y exercèrent une influence étendue et durable.

J'en citerai pour preuve un détail caractéristique : un mot français perpétue encore obscurément le souvenir des antiques croyances de l'Égypte. Sous ce climat brûlant, ce que l'on souhaitait au mort dans ses pérégrinations posthumes vers le paradis souterrain, c'est qu'il ne fût pas dévoré par la soif, comme le voyageur isolé, perdu dans le désert. « Qu'Osiris te donne l'eau fraiche », répètent les épitaphes. Le mot *refrigerium* passa dans la liturgie chrétienne, et ainsi l'Église prie encore aujourd'hui pour le « rafraichissement spirituel » des trépassés.

Cependant ce ne sont pas les opinions des isiaques qui devaient dominer définitivement à Rome. Une autre doctrine, plus idéale que celle de l'immortalité corporelle dans le royaume infernal, devait s'imposer avec plus de puissance et de ténacité à la conscience occidentale.

Des croyances qu'on rencontre, à côté de beaucoup d'autres, chez les peuples primitifs veulent que les esprits des morts aillent habiter la lune ou bien que leur foule, sans cesse accrue, forme la multitude des étoiles ou se presse dans la longue trainée de la Voie lactée. Cette très vieille idée acquit une signification nou-

velle quand la philosophie enseigna que le principe qui échauffe et vivifie notre être est une parcelle des feux cosmiques qui resplendissent dans l'éther. Les anciennes fables mythologiques se combinèrent avec les théories scientifiques, et donnèrent naissance, surtout en Syrie, à des doctrines diverses, quoique au fond semblables.

Ainsi, l'on se figura que les âmes étaient portées après la mort jusqu'au soleil par l'oiseau consacré à celui-ci, l'aigle, qui seul peut fixer son regard sur lui. L'aigle est le motif ordinaire de décoration des tombes à Hiérapolis, la ville sainte de la « déesse Syrienne ». A Rome on continua, lors des funérailles des empereurs divinisés, à lâcher un aigle qui, du bûcher, était censé emporter vers le ciel l'âme du souverain, et l'on figure souvent les bustes des Césars supportés par un aigle éployé pour rappeler leur apothéose.

D'autres traditions religieuses faisaient du soleil le conducteur des âmes. Plus légères que les corpuscules qui flottent dans l'air, celles-ci remontaient vers le céleste séjour le long d'un rayon de lumière qui leur servait de véhicule. Hélios devint ainsi un dieu psychopompe qui

guidait les esprits des morts vers le siège du Très-Haut. L'astre qui produit le jour et la nuit, l'été et l'hiver, fut aussi l'auteur de la vie et de la mort. Certaines théories physiques vinrent donner à ce vieux symbolisme une apparence scientifique. De même que le soleil, — enseignait-on, — par un mouvement alternatif d'attraction et de répulsion provoque les mouvements circulaires des planètes, de même son disque radieux projetait constamment des particules lumineuses dans les corps qu'il appelait ainsi à la vie, puis quand la mort dissociait les éléments qui forment le composé humain, il attirait jusqu'à lui l'essence invisible qui habite en nous. Par une suite d'émissions et d'absorptions, il faisait tour à tour descendre à la naissance ses effluves ignés dans notre organisme et, après le décès, les faisait remonter dans son sein.

Mais une psychologie plus savante distinguait, à la suite de Platon, une âme nourricière et une âme raisonnable. Le soleil, lumière intelligente, fut considéré alors comme le créateur de la plus élevée des deux, de celle qui doit gouverner notre être comme l'astre-roi règne sur le monde. Le corps est formé de la terre, le

principe vital qui l'alimente et le fait croître est lunaire, du soleil nous vient la raison. La mort sépare du corps l'âme nourricière et l'âme raisonnable, la première se résout dans la lune et la seconde enfin, totalement purifiée, remonte à sa source première, principe de toute lumière.

Puis, une théorie plus compliquée encore, qui n'est sans doute qu'un développement de celle-ci, prétendit établir dans l'âme une septuple division, à laquelle correspondaient sept créations. Cette doctrine, que les cultes astrologiques de l'Asie firent triompher, enseignait que notre âme descend du haut du ciel dans ce monde sublunaire en traversant par des portes les sphères des planètes et acquiert ainsi en naissant les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après le décès, elle regagne par le même chemin sa patrie céleste. Alors, à mesure qu'elle traversait les zones superposées des cieux, elle se dépouillait comme de vêtements des passions et des facultés qu'elle avait reçues en s'abaissant vers la terre. Elle abandonnait à la Lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure ses penchants cupides, à Vénus ses désirs érotiques, au Soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur

guerrière, à Jupiter ses aspirations ambitieuses, à Saturne ses inclinations paresseuses. Elle était nue, débarrassée de toute sensibilité lorsqu'elle pénétrait dans le huitième ciel pour y jouir, essence sublime, d'une béatitude éternelle.

Toutes ces doctrines, malgré leurs divergences secondaires, enseignaient donc que les âmes, descendues de la lumière d'en haut, s'élevaient jusqu'à la région des astres où elles vivaient éternellement avec ces divinités radieuses. Cette eschatologie, d'origine sémitique, détrôna peu à peu, sous l'Empire, toutes les autres. Les Champs-Élysées, que les sectateurs d'Isis et de Sérapis situaient encore dans les profondeurs de la terre, furent transportés dans l'éther qui baigne les étoiles, et le monde souterrain devint dès lors le sombre séjour des esprits pervers. Cette conception, nouvelle en Europe, était depuis longtemps celle du dualisme perse, que les mystères de Mithra importèrent en Occident. Leur théologie oppose systématiquement aux demeures lumineuses des dieux et des élus les ténèbres infernales où sont plongés les démons et les réprouvés.

Qui donc obtenait la faveur de cette immortalité sidérale? Il paraît certain qu'ancienne-

ment, en Orient, elle était réservée aux monarques, que l'adoration de leurs sujets rapprochait des puissances célestes, et des vestiges de cette conception primitive se maintinrent même à Rome. Mais d'une façon générale les rites employés pour assurer aux rois l'éternité en les égalant aux dieux, furent peu à peu appliqués par extension aux personnages considérables de leur entourage. Ce fut une sorte de privilège, de noblesse posthume, qu'on concéda aux grands serviteurs de l'État, ou qu'ils usurpèrent, longtemps avant que la foule vulgaire des morts ne l'obtînt. C'est l'idée qu'a exprimée Cicéron, à la suite de Posidonius, dans un morceau célèbre, le *Songe de Scipion*, où, imitateur des mythes de Platon, il expose comme une fiction aperçue dans un rêve, une eschatologie astrale dont son rationalisme éclectique n'ose se proclamer ouvertement partisan. « A tous ceux, dit-il[1], qui ont sauvé, secouru, agrandi leur patrie, est assigné dans le ciel un lieu déterminé où ils jouiront d'une béatitude éternelle, car c'est du ciel que descendent, pour y remonter, ceux qui conduisent et conservent les cités. »

Mais si un consulaire veut ainsi accorder

1. Cic., *Somn. Scip.*, c. 3.

l'apothéose aux hommes d'État, les philosophes la réclamaient pour les sages et les artistes pour les grands génies créateurs, car la supériorité de ces hommes exceptionnels les rendait semblables aussi aux Immortels. Puis quand les mystères orientaux se répandirent, ils prétendirent tous prolonger au delà du terme fixé par le destin l'existence de leurs initiés. Les dieux accueillaient parmi eux les fidèles qui les avaient servis avec ferveur et qu'avait purifiés l'exact accomplissement des rites. Suivant une croyance souvent exprimée, les portes des cieux superposés étaient gardées par des commandants (ἄρχοντες), et seules les âmes des mystes pieux savaient les mots de passe qui fléchissaient ces gardiens incorruptibles et leur permettaient de gagner les étoiles.

Mais les exigences d'une morale moins exclusive ne permettaient pas de faire du bonheur d'outre-tombe la récompense d'une dévotion de secte. A côté des observances liturgiques on réclama la pratique de vertus plus largement humaines. La pureté nécessaire au salut de rituelle qu'elle avait été d'abord, devint spirituelle. Si les prêtres insistaient beaucoup sans doute sur les obligations du culte, des théologiens plus

philosophes considèrent surtout les conditions psychologiques du salut. Les âmes matérielles de ceux qui se sont adonnés aux plaisirs de la chair et qui, devenus les esclaves de leurs passions, ont violé toutes les lois divines et humaines sont trop lourdes pour pouvoir s'élever vers les sphères éthérées de la lumière infinie. Elles errent misérablement durant de longs siècles dans l'air épais de notre atmosphère terrestre, chargée de miasmes et de brouillards, et sont tourmentées par les démons qui peuplent ce cercle méphitique. Après avoir été longtemps battues par les vents qui les emportent, elles passent dans la zone des nuées, où elles sont inondées par les pluies. Puis lorsqu'elles ont été plongées dans le gouffre des eaux supérieures, elles atteignent enfin les feux du ciel dont l'ardeur les brûle. Ce n'est qu'après avoir subi ces épreuves en traversant les éléments et s'être délivrées des souillures contractées ici-bas, quand se sont écoulées les années sans nombre d'une cruelle expiation, qu'elles retrouvent enfin la paix éternelle dans la sérénité de l'éther[1].

Au contraire l'âme, qui déjà durant son exis-

1. Cic., *Somn. Scip.*, 9. Norden, *Vergil. Aeneis Buch*, VI, 1903, p. 16 sq., cf. *Jahresh. Instit. Wien*, XII (1909), p. 213.

tence en ce bas monde, s'est dégagée des liens qui l'attachaient à la terre, pourra alerte et légère s'envoler tout droit vers les astres. Même avant la mort elle quitte sa prison charnelle lorsque affranchie des besoins et des désirs du corps, elle se consacre à une activité purement spirituelle. La théologie sidérale, qui fut constituée en Orient par des prêtres astronomes, considère comme la plus noble occupation de l'homme l'observation des astres, qui sont des dieux. L'essence ignée, qui nous fait vivre, est suivant eux, nous l'avons dit, parente de ces dieux qui brillent au-dessus de nous, et la contemplation du ciel devient ainsi une communion. Lorsqu'il lève longuement ses regards vers la voûte constellée, le fidèle se sent attiré par un amour divin. Dans la splendeur des nuits son esprit s'enivre de la lumière que lui versent les feux supérieurs, il s'abandonne à l'extase qui le transporte dans les régions brillantes où se meuvent les astres éternels. Son âme quitte son enveloppe matérielle et, se mêlant au chœur sacré des étoiles, elle reçoit leurs révélations et apprend d'elles les causes et les lois de leurs mouvements perpétuels.

Ce mysticisme astral, expression remarquable du sentiment religieux dans l'antiquité, inspirait au Syrien Posidonius et à ses disciples des effusions sublimes. Mais cette exaltation passagère, qui illumine l'intelligence, donne à l'homme seulement un avant-goût des joies qui lui seront réservées, lorsque après la mort sa raison montant vers les sphères célestes en pénétrera tous les mystères. Les occupations idéales du sage en ce monde, la jouissance que lui cause la découverte de la vérité, sont comme une ébauche imparfaite d'une félicité qui s'achèvera dans l'autre vie. Dès qu'elle sera délivrée de ses entraves, l'âme s'élancera jusqu'à ces régions sublimes vers où elle ne pouvait auparavant s'échapper que par intervalles. Volant à travers l'immensité de l'espace, elle remontera parmi les étoiles d'où elle est descendue. Loin de cette terre mesquine, qu'elle ne percevra plus que comme un point de l'univers, elle contemplera toute la magnificence du ciel étincelant. En même temps elle sera ravie par les accords d'une musique divine, l'éclatant concert du monde produit par le mouvement harmonieux des sphères. Frappée d'admiration, la raison n'en sera pas étourdie, mais retrouvant

dans sa première patrie ses qualités originelles, elle pénétrera les causes de tous les phénomènes et obtiendra la révélation intégrale de tous les secrets de la Nature, c'est-à-dire de Dieu.

Cette doctrine de l'immortalité est certainement la plus élevée que l'antiquité ait conçue ; ce fut à cette formule définitive que s'arrêta le paganisme. Elle ne devait pas périr toute entière avec lui, et, quand les astres eurent été dépouillés de leur divinité, elle survécut en partie à la théologie qui l'avait créée. Si je n'avais pas déjà abusé de nos instants, ce serait une étude intéressante que de rechercher avec vous la persistance de ces croyances païennes à travers le moyen âge et de montrer les formes qu'elles prirent dans la foi populaire et chez les docteurs. On continua généralement à se figurer que les âmes passaient à travers les cercles des cieux pour atteindre la demeure du Très-Haut. Rappellerai-je que les vieilles conceptions astrologiques inspirent encore le Dante ? La *Divine Comédie* nous montre, habitant les sphères des planètes, les bienheureux qui ont pratiqué les vertus propres à chacun des sept astres errants. Il fallut, pour

détruire ces vieilles idées eschatologiques, que Copernic et Galilée, en ruinant le système de Ptolémée, eussent provoqué dans les connaissances humaines la plus grande des révolutions de l'histoire et ouvert à l'intelligence les espaces infinis d'un univers sans limites.

LA GLYPTIQUE DE L'ASSYRIE

PAR

M. L. DELAPORTE

En terminant l'exposé succinct du développement de la glyptique aux pays de Sumer et d'Akkad, je vous disais l'an dernier que, dès l'époque de la première dynastie babylonienne, les Sémites avaient commencé à émigrer vers le nord, à jeter sur les bords du Tigre les fondements d'un grand royaume : l'Assyrie. Ce nouveau groupe ethnique, dont les premiers princes furent, semble-t-il, de simples lieutenants des rois de Babylone, devint une importante nation dès le quinzième siècle avant l'ère chrétienne. Son histoire peut se résumer en quelques mots : peuple guerrier, il lutte sans trêve ni merci pour s'assurer l'empire du monde et quand il semble avoir réalisé ses ambitions, il est épuisé et disparaît subitement à la fin du septième siècle,

vaincu par la coalition du Mède et du Babylonien.

L'étude de la glyptique de Sumer et d'Akkad a fait de grands progrès depuis le jour où J. Menant écrivait son *Traité des pierres gravées de la Haute-Asie ;* les découvertes des Sarzec et des Cros à Telloh, de l'Université de Pensylvanie à Nippur,... les fouilles clandestines des Arabes ont enrichi musées et collections particulières de nombreux cylindres nouveaux et d'empreintes datées. Pour l'Assyrie, nous n'avons pas eu la même bonne fortune et les documents demeurent rares ; ceux que l'on peut rapporter à une époque déterminée se groupent dans les trois siècles qui ont précédé la chute de Ninive. Pour leur interprétation il existe de nombreux termes de comparaison ; ce sont les grands reliefs exhumés des palais de Kalaḫ et de Ninive, les deux villes qui, après Assur, ont été successivement le centre de l'empire. Les rois d'Assyrie souhaitaient en effet se survivre à eux-mêmes non seulement par la renommée de leurs faits de guerre, mais aussi par l'éclat de leurs constructions. Quand la durée de son règne et les circonstances le permettaient, le prince se bâtissait un palais ;

dans les salles d'apparat il faisait graver ses annales et ses fastes, il prodiguait les bas-reliefs : scènes de guerre et scènes de chasse, sujets religieux et sujets profanes. Dans le seul palais de Sargon, fouillé par Botta, les reliefs présentent un développement de dix-neuf cent quatre-vingt seize mètres de longueur sur trois mètres de hauteur.

Rechercher le sens précis de ces représentations, déterminer la personnalité des dieux, des génies et des hommes figurés sur les grands monuments ou sur les humbles intailles, interpréter les emblèmes, c'est un vaste labeur et dans ce champ d'études il reste encore beaucoup à faire. Certaines règles générales s'appliquent toutefois à toutes les œuvres artistiques d'une époque ou d'une civilisation. M. Léon Heuzey, avec le sens pénétrant qui distingue toutes ses recherches, a codifié les lois auxquelles sont soumises les figures assyriennes.

Les grands dieux se présentent toujours sous la forme humaine ; ils sont vêtus d'une tunique et d'un long châle qui tantôt couvre toute la partie inférieure du corps et tantôt laisse voir l'une des jambes ; leur coiffure est, comme aux pays de Sumer et d'Akkad, la tiare à

cornes : elle est, en Assyrie, de forme cylindrique et les cornes, attachées sur le côté, se profilent en avant.

Au-dessous des grands dieux, deux catégories de génies. Les uns ressemblent à des hommes ; ils portent la tunique courte et, le plus souvent, un long châle qui toujours est ouvert et laisse voir l'une des jambes. Parfois, ils sont coiffés de la tiare à cornes, mais d'ordinaire ils sont couronnés d'un diadème en joaillerie : quelques-uns sont en outre caractérisés par deux ou quatre ailes, symbole de rapidité à exécuter les ordres divins. Les génies du second groupe sont faciles à distinguer : ce sont des êtres composites qui empruntent à l'homme et à divers animaux les éléments dont ils sont formés. Tels sont les taureaux ailés à face humaine placés comme gardiens à la porte des palais ; le Musée du Louvre en possède de beaux spécimens, que Sargon avait fait sculpter au huitième siècle avant l'ère chrétienne.

Le roi, même à la guerre, porte la tunique longue, attribuée également aux grands dignitaires de sa cour ; seul il a le grand châle frangé enveloppant les jambes et drapé sur les épaules. Sa coiffure est une tiare en forme de cône

tronquée, serrée d'ordinaire autour des tempes par un diadème, sorte de bandeau en étoffe, à bouts tombants ; cette coiffure est toujours surmontée d'une pointe à laquelle, dit M. Heuzey, « il faut attribuer sans doute une vertu magique de protection contre les influences néfastes ».

Enfin, dans les scènes de la vie réelle, le châle plié sur lui-même et serré à la ceinture autour des reins est attribué aux artisans et au peuple.

C'est en nous inspirant de ces règles que nous allons examiner quelques intailles parmi les plus caractéristiques de la glyptique assyrienne. Nombreux sont les sujets purement religieux et leur étude rentre directement dans le cadre assigné aux Conférences du Musée Guimet ; d'autres ont été inspirés par les guerres ou les chasses du roi : nous nous souviendrons que toute expédition militaire était entreprise sur l'ordre du dieu Assur et pour venger l'outrage fait à son nom ; nous nous rappellerons que le roi, choisi par les dieux, est un être quasi-divin à qui est réservée la chasse des plus nobles animaux. Nous verrons enfin avec quelle maîtrise les graveurs assyriens ont représenté les animaux réels ; en admirant le daim figuré sur un cylindre de la Bibliothèque nationale,

nous nous souviendrons que cet animal est parfois représenté sur le bras des génies favorables placés aux issues des palais et dont le rôle paraît avoir été de faire régner l'abondance et la joie.

* * *

L'Assyrie a utilisé le cylindre, mais elle a connu aussi le cachet plat dont on n'a encore trouvé aucune trace aux pays de Sumer et d'Akkad. Est-ce à dire que ce genre de sceaux ait été inventé par les Assyriens? Ce serait téméraire de le supposer. Les Egyptiens avaient usé du cylindre dès le début de leur civilisation : dans les tombes d'Abydos et de Negadah, M. Amélineau et M. de Morgan en ont recueilli de nombreuses empreintes, mais dès la quatrième dynastie, cet usage paraît avoir été abandonné et le scarabée, véritable cachet plat, fut bientôt seul employé. En Cappadoce, au temps des rois d'Ur, quelques siècles avant la première dynastie babylonienne, cylindres et cachets plats servaient simultanément à authentiquer les documents. A Suse, on a trouvé de nombreux spécimens archaïques des deux types ; cependant les empreintes proviennent toujours de cylin-

dres. En Assyrie, le document le plus ancien, daté d'une façon certaine, sur lequel on a relevé l'impression d'un cachet plat est du règne de Adad-nirari, de l'an 790 avant l'ère chrétienne. Je ne connais d'ailleurs aucune empreinte de cylindre assyrien qui se rapporte à une époque antérieure.

Avant d'aborder l'examen des documents que je me propose de faire passer sous vos yeux, je crois utile de vous présenter rapidement les sujets les plus caractéristiques parmi ceux que nous avons considérés l'année dernière[1] : nous comprendrons mieux les différences qui existent entre la glyptique de l'Assyrie et la glyptique de Sumer et d'Akkad.

*
* *

Sur les parois du couloir d'entrée conduisant au sanctuaire intérieur de la pyramide de Kalah, un génie ailé, coiffé de la tiare à cornes, poursuit un être fantastique et le menace des foudres qu'il tient en ses deux mains. D'aucuns ont cru reconnaître dans cette scène un épisode de la lutte de Bêl-Marduk contre Tiamat, ra-

1. Ces sujets sont figurés dans *La Glyptique de Sumer et d'Akkad*. *Bibliothèque de vulgarisation*, tome XXXI.

contée dans le poème babylonien de la *Création ;* d'autres ont admis que le personnage est peut-être le dieu Ramman. Voici en quels termes M. Heuzey applique à ce sujet les règles d'interprétation fixées par lui-même : « Cette grande scène épique de la création serait-elle bien à sa place à l'entrée d'un temple ? Comment reconnaître Tiamat, la génératrice incréée, sous l'aspect de cet être fantastique, moitié aigle et moitié lion, dont le sexe est d'ailleurs marqué nettement comme masculin et dont l'image, reproduite maintes fois sur les cylindres, y représente un démon hostile dompté par les dieux ? Quel rôle aussi pour le dieu Bêl, le démiurge assyrien, ou même pour Ramman, le maître de la foudre, que de faire faction à la porte du sanctuaire, aux lieu et place des génies, dont c'est le poste de combat ?... Nous ne pouvons voir ici qu'un être surnaturel de haut rang et, comme nous dirions, une sorte d'archange, à qui les dieux ont confié la foudre pour chasser du saint lieu un démon plus redoutable que les autres. »

Le cylindre n° 100 du Musée Guimet présente une scène analogue. C'est bien le même quadrupède fantastique, dont la tête et les pattes

antérieures sont d'un lion, la queue et les pattes postérieures d'un aigle, et dont tout le corps est couvert de plumes ou d'écailles. Fièrement



Fig. 1. — Musée Guimet, n° 100.

dressé, il attend le génie qui l'attaque. Celui-ci est debout, dans l'attitude de la course, au-dessus d'un quadrupède ailé dont la gueule vomit un jet de flammes ou de bave venimeuse.

Sur des documents datés du VIIe siècle, dont J. Menant a relevé les empreintes, un génie disposé entre deux êtres réels ou fantastiques, dressés vers lui, les tient de ses deux mains tendues à droite et à gauche. Cette scène est fréquente sur les cylindres : on y voit figurer des quadrupèdes ailés, à tête humaine ou à tête d'aigle, et des animaux réels, chèvres ou au-

truches. Déjà, au temps de Sargon, ce type était fixé : nous en avons la preuve par le cylindre d'Urzana, roi de Muṣaṣir en Arménie, dont le roi d'Assyrie prit la ville parce qu'il avait refusé la protection d'Assur et de Marduk. Sur



Fig. 2. — Bibliothèque nationale, n° 321.

un cylindre de la Bibliothèque nationale, le génie est caractérisé par deux paires d'ailes. Il tient de chaque main par une patte, un quadrupède ailé dressé vers lui, dont la tête, la queue et les pattes sont de l'aigle. En dehors de la scène, l'arbre sacré et, au-dessus, le disque ailé : deux emblèmes très répandus que nous allons retrouver sur d'autres intailles (fig. 2).

Voici une scène analogue, où l'emploi de la bouterolle est manifeste. Le personnage doit être

encore quelque génie bienveillant; il est vêtu d'un long châle qui enveloppe ses deux jambes; de la main droite, il tient une autruche par le cou; de la main gauche, il saisit par la patte un quadrupède ailé, à tête de femme, dressé de pro-



Fig. 3. — Musée Guimet, n° 108.

fil. Dans le champ, le croissant, l'étoile et un emblème dont le sens n'est point encore fixé (fig. 3).

Les bons génies sont parfois figurés tirant de l'arc sur une puissance des ténèbres. Nous avons vu le dragon, moitié lion et moitié aigle, poursuivi par un archer. Ailleurs, le personnage tient une arme courbe à tranchant convexe et menace un être réel ou fantastique avec lequel il lutte. Parfois, pour compléter la symétrie, le graveur

a représenté un second animal derrière le personnage ; ou bien il place, en face de la scène, un adorant qui étend une main horizontalement et élève l'autre main à la hauteur de sa figure.



Fig. 4. — Musée Guimet, n° 106.

Sur une intaille du Musée Guimet, le génie pose le pied sur la tête d'un taureau que de la main droite il tient par l'une des pattes postérieures, et vis-à-vis de lui se dresse un lion qui semble vouloir s'abattre sur le taureau (fig. 4).

Une scène fréquente, que la plupart des auteurs considèrent comme archaïque, parce qu'elle est traitée assez rudement et à la pointe, présente deux personnages vêtus de longs châles, à droite et à gauche d'une console sur laquelle

est posée une grande amphore. L'un d'eux s'appuie sur un arc triangulaire et d'une main élevée tient une coupe sans pied. L'autre saisit un cordon qui paraît attaché à la console et en même temps tient au-dessus de l'amphore



Fig. 5. — Bibliothèque nationale, n° 346.

une sorte de grand éventail. Le sens de cette scène n'est pas bien fixé, mais il convient de la rapprocher de ces grands bas-reliefs sur lesquels le roi Assurbanipal, au retour d'une chasse aux lions, s'appuie sur un arc triangulaire et fait une libation en l'honneur des dieux. Ce sujet est d'ordinaire accompagné d'une plante au-dessus de laquelle est gravée une étoile avec nombreux rayons. Le cylindre que nous avons choisi comme exemple comporte sur la console deux

vases disposés l'un au-dessus de l'autre et la plante y est remplacée par une estrade sur laquelle se dressent deux emblèmes divins : la lance à houppes, symbole de Marduk, et le ciseau, symbole de Nabu (fig. 5).

Les grands dieux sont rarement figurés sur les intailles ; celui qu'on semble avoir plus volontiers représenté est un dieu guerrier caractérisé par une hache qui lui sert de sceptre. Sur un cylindre donné à M. Guimet par M. Théodore Mante, il est debout sur un double degré ; sa tiare à cornes est surmontée d'un globe ; à son côté est suspendue une épée ; sur ses épaules l'on aperçoit des carquois : sa main gauche tient la hache et sa main droite est élevée en avant à la hauteur de sa figure. En face de lui, sur un simple degré, une autre divinité guerrière, probablement sa parèdre, tient de la main gauche une couronne de globes. Vers elle se tourne un personnage qui fait un geste religieux, une main étendue horizontalement et l'autre main élevée avec trois doigts repliés et l'index opposé au pouce. A droite de cette scène, un personnage plus petit tient ses deux mains étendues horizontalement (fig. 6).

Pour la première fois, nous rencontrons une

inscription. Elle n'est pas disposée, comme en général sur les intailles suméro-akkadiennes, dans un cartouche et en dehors du sujet ; elle



Fig. 6. — Musée Guimet, n° 1

s'étend dans les espaces libres entre les personnages. De plus, elle a été gravée dans le sens de la lecture et non dans le sens inverse : l'empreinte porte donc les personnages tels qu'ils doivent être figurés, mais la légende ne peut y être lue directement.

Cette scène comporte des variantes intéressantes. Voici un cylindre de la Bibliothèque nationale où les deux divinités ont sur les épaules non plus des carquois mais des arcs terminés par des étoiles ; le dieu est debout sur un être

fantastique, quadrupède ailé et cornu, dont la tête et les pattes antérieures sont d'un lion, la queue d'un taureau et les pattes postérieures



Fig. 7. — Bibliothèque nationale, n° 855.

d'un aigle. La tiare de la déesse est surmontée d'une grande étoile et, à l'avant du degré sur lequel elle se tient, l'artiste a placé la lance, emblème de Marduk. Derrière elle, un personnage fantastique, formé d'un buste humain et d'une croupe de quadrupède, fait le même geste rituel que le personnage placé entre les deux divinités. Dans le champ, on aperçoit les sept globes, emblème divin particulier à l'Assyrie, et le disque ailé, symbole du dieu Assur (fig. 7).

Peu distinct sur ce monument, le disque ailé

s'est déjà rencontré sur une autre intaille. De l'avis de tous les archéologues, il fut emprunté à l'Egypte, pour servir de cadre et d'auréole au buste d'Assur. Ici, il figure seul sans l'image du dieu, et alors, suivant une remarque de M. Heuzey, « il est censé renfermer cette image et tout en la voilant aux regards des mortels, il en atteste la présence. »

Sur un cylindre du Musée britannique, dont le Musée Guimet possède une empreinte, le buste



Fig. 8. — Musée britannique.

du dieu figure au milieu du disque auquel sont attachés deux antennes que tiennent d'une main des rois disposés de part et d'autre d'un arbre sacré qui s'élève au milieu du sujet. Nous cons-

taterons dans cette scène une nouvelle différence entre les procédés de la glyptique suméro-akkadienne et ceux de la glyptique assyrienne. Les rois et les génies ailés à tête d'aigle placés derrière eux font des gestes identiques : les deux rois élèvent la main droite; les deux génies tiennent le vase à anse dans la main gauche; et s'il semble qu'il n'y a plus le même rapport dans les costumes, il suffira de constater que le bord du châle suit le mouvement de la jambe. Au temps de la domination d'Agadé, pour citer un seul exemple des usages anciens, sur le fameux cylindre nº 46 de la collection de Clercq, le héros Gilgameš abreuvant le taureau est représenté en deux scènes symétriques, mais les mouvements ne sont pas semblables : d'un côté, il soutient le vase de la main droite ; de l'autre côté il le soutient de la main gauche. L'arbre ici figuré est fortement stylisé, et il paraît difficile de reconnaître quelle est son essence. Mais il est très répandu dans la décoration des palais, dans les broderies des vêtements d'apparat et sur les intailles. En classant ses diverses transformations, on constate qu'elles dérivent presque toutes du palmier-dattier, plante qui était une des principales richesses de cette région. Aussi

les rois s'empressent-ils de mentionner, quand ils racontent le siège d'une ville, qu'ils ont coupé tous les dattiers de la région environnante afin de supprimer l'une des ressources des habitants. Tout autre était la conduite d'Israël et le législateur du Deutéronome nous paraît plus humain quand il écrit : « Si tu fais un long siège pour t'emparer d'une ville avec laquelle tu es en guerre, tu ne détruiras point les arbres à fruits en y portant la hache, tu t'en nourriras et tu ne les abattras point. »

La même scène, réduite à deux personnages, le simple disque et un arbre moins orné, figure



Fig. 9. — Bibliothèque nationale, n° 376.

sur un cylindre de la Bibliothèque nationale dont l'intérêt réside dans la présence du bou-

quetin dont les quatre pattes sont réunies en un même point (fig. 9) : on le trouve ainsi figuré dans les bas-reliefs du palais de Sennachérib.

J'en aurai terminé d'effleurer les sujets du disque ailé et de l'arbre sacré quand j'aurai fait passer sous vos yeux quelques cachets plats assyro-babyloniens où ils sont figurés.

Les trois empreintes rangées à la partie supérieure du cliché proviennent d'une même pierre conoïde. Il arrive parfois, en effet, que non seulement la base du cachet mais aussi le pourtour porte des scènes gravées. Dans ce cas-ci, nous avons comme scène principale un personnage en adoration devant une déesse, assise sur un trône, dont les pieds reposent sur un quadrupède couché. D'un côté de la pierre, un personnage tient d'une main une arme courbe, et de l'autre main saisit une chèvre, de l'autre côté, un personnage vêtu d'une dépouille de poisson qui lui sert de châle et lui couvre même la tête, tient de la main droite le vase à anse, et dans la main gauche élevée, porte un objet en forme de pomme de pin, que nous avons déjà rencontré et sur la nature duquel nous ne nous sommes point expliqués. D'après certains auteurs, le génie qui approche cet objet de l'arbre sacré procède à la

fécondation de la plante qui se fait assez difficilement, puisque ses fleurs sont unisexuées. C'est la fleur mâle qu'il tient dans sa main, et il en a recueilli plusieurs qu'il porte dans le vase à anse. D'après certains autres, le vase contient de l'eau lustrale et l'objet en forme de pomme de pin est une sorte de goupillon pour arroser la plante sacrée. Aucun argument décisif n'a été allégué en faveur de l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Ce dieu-poisson, figuré sur nombre d'intailles, et que nous retrouvons près de l'arbre sacré avec un personnage à tête d'aigle, rappelle un autre type formé d'un buste humain et d'une queue de poisson, qui, sur certaines intailles, tient en ses mains le vase jaillissant.

En passant, je signalerai une empreinte qui ne présente guère d'intérêt par elle même, mais on peut affirmer qu'elle appartient à la glyptique de l'Assyrie, car on a trouvé des cachets analogues sur des tablettes datées dans les fouilles que les Anglais ont exécutées à Gezer, en Palestine.

Sur un autre cachet plat, un personnage debout de profil, est entouré d'une sorte de nimbe. Il figure sur plusieurs cylindres et un adorant

se tient en face de lui. On n'a pas encore expliqué ce symbole, à moins que l'on accepte cette opinion récente d'un savant italien qui reconnaît le dieu-soleil au milieu du zodiaque. En général il est vrai, les rayons sont au nombre de douze ici on en compte treize et ailleurs seulement dix.

L'Assyrien, ai-je dit, au début, est un peuple guerrier ; dès que la saison le permet, il se met en campagne pour piller, rançonner et réduire en captivité les peuples qui vivent à ses frontières. Est-il donc étonnant qu'il ait parfois gravé sur ses intailles des scènes de guerre ? Cependant le champ du cylindre est trop petit pour qu'il puisse y faire figurer un sujet quelque peu compliqué. Sur un cylindre du Musée du Louvre, trouvé par Place dans les fondations du palais de Sargon, à Khorsabad, une citadelle est défendue par deux personnages émergeant des créneaux et attaqués par deux archers dont l'un à genoux, coiffé d'un casque conique, lance ses flèches aux assiégés, tandis que l'autre, debout près de lui, décoche également des traits sur la citadelle ennemie.

Le travail de ces intailles est en général fait à la pointe, sans reliefs. Voici, par exemple, sur un char à deux roues traîné par des chev

richement caparaçonnés, un personnage qui bande son arc et s'apprête à tirer sur un ennemi



Fig. 10. — Bibliothèque nationale, n° 368.

qui fuit devant lui et retourne la tête au moment de lancer une flèche (fig. 10).

En comparant cette scène avec la suivante, nous constaterons que les graveurs assyriens n'ont pas toujours été conséquents avec eux-mêmes. Nous avons remarqué précédemment que, sur certaines intailles, on s'était efforcé de représenter les mouvements réels des personnages et non d'indiquer ces mouvements par une figuration conventionnelle. Ici, l'archer tient l'arc de la main gauche et tend la corde de la main droite; sur le cylindre suivant, le

char étant disposé en sens inverse, c'est de la main droite qu'il tient l'arc. Le conducteur du



Fig. 11. — Bibliothèque nationale, n° 372.

char est tantôt d'un côté et tantôt de l'autre : l'artiste s'est préoccupé exclusivement de le mettre au second rang pour donner le premier au personnage principal. Même pour ces scènes de guerre, la religion marque son influence. Dans le champ, nous apercevons, assez vaguement figuré, le disque ailé du dieu Assur, l'étoile et le croissant. Nous les reconnaissons, beaucoup plus nets, sur le second sujet, où l'on voit un personnage dans un char tirer de l'arc et tuer un oiseau qui tombe dans le champ. Au premier plan, ou plutôt entre les pattes des chevaux, un homme est étendu le visage contre